中國文化史通釋

余英时 著

生活·讀書·新知 三联书店



本书集结了12篇论文，全是关于中国文化史的探讨和论断，每一篇都集中在一个特殊的面相上面。思想、政治、商业、宗教、民间文化、文学、医学、科学、艺术、科举、侠等尽在其中，涉及的范围相当广阔。且每一篇论文都是从宏观角度对中国文化史的某一面相提出一种长程的贯通解释。只有如此，我们才能同时看到中国文化的常中之变和变中之常。


ISBN 978-7-108-03964-4

定价：39.00元

中国文化史通释

余英时 著

生活·讀書·新知 三联书店

图书在版编目(CIP)数据

中国文化史通释/余英时著. --北京：生活·读书·新知三联书店，2012.1

ISBN 978-7-108-03964-4

Ⅰ.①中… Ⅱ.①余… Ⅲ.①文化史-中国-文集
Ⅳ.①k203-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第253859号

封面题签：金耀基

责任编辑 孙晓林
装帧设计 蔡立国
责任印制 张雅丽
出版发行 生活·讀書·新知 三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)
邮 编 100010
图 字 01-2011-0883
经 销 新华书店
印 刷 北京国彩印刷有限公司
版 次 2012年1月北京第1版
2012年1月北京第1次印刷
开 本 880毫米×1092毫米 1/32 印张 11
字 数 209千字
印 数 00,001-10,000册
定 价 39.00元

序

董　桥

傅青主的《霜红龛集》70年代我在英国学院图书馆里粗粗翻读过。编校余英时先生的《陈寅恪晚年诗文释证》是80年代了，想再看看找遍书肆找不到。今年中秋家乡来的亲戚说泉州家里还存着一函旧线装本，回去找出来邮寄给我。亲戚这趟带了傅青主一幅字给我欣赏，说是香港一个朋友隔海成交托他拿过来。条幅不大，写一首诗，有点破损，字迹墨色倒很焕发，补一补装个镜框一定漂亮。傅青主是傅山，明清思想家，明亡后衣朱衣，居土穴，侍母至孝，康熙年间授中书舍人，托病托老辞归。他博通经史诸子和佛道之学，兼工诗文书画金石，也精医学，自命异端，倡经子不分，打破儒家正统之见，开辟清代子学新路，骂宋人明人注经"只在注脚中讨分晓"，讥笑他们是钻故纸的蠹鱼。

我迷余先生写的陈寅恪迷了二十多年，屡读不厌，霜红龛那首五绝至今不忘："一灯续日月，不寐照烦恼；不生不死间，如何为怀抱。"陈寅恪"感题其后"的七绝也记得："不生不死最堪伤，犹说扶余海外王；

同入兴亡烦恼梦，霜红一枕已沧桑。”两诗遥遥呼应，吞声泣血，发人悲思，苦了余先生还忍痛索隐，点出傅山此诗《望海》之题望的是郑延平在台湾延续的朱明政权，陈寅恪反复沉吟，心绪缥缈，竟和傅青主“同入兴亡烦恼梦”。文章付排期间，余先生来信告诉我说“一灯续日月”的“日月”固然是“明”朝的代号，字面上说，日与月与灯却又是佛家故典。宋代永亨《搜采异闻录》中有一则故事说：“王荆公在经义局，因言佛书有日月灯光明佛，灯光岂足以配日月。吕惠卿曰：‘日煜乎昼，月煜乎夜，灯煜乎日月所不及，其用无差别也。’公大首肯。”余先生判定傅青主的诗句必是驱使此一故实，万一清廷找他麻烦，“他是有辞可遁的”。中国隐语诗字面字里各写一义，各有根据，陈寅恪晚年诗文都含这样的显隐两义，经余先生探赜索解，处处拨云见月，害我神魂颠倒，误了霜红龛的红叶不忍再冷落寒柳堂的语燕，一边细读一边从余先生的书中讨分晓。

我和余先生交往几十年，高兴他的学问人品给了我无穷的启迪，遗憾此生无缘当上他的弟子。十来岁的差距果然是十来年的云泥，我这一代人旧籍涉猎太浅，西学也难博通，远离校门以来尽管不敢一日不读书，成绩毕竟卑微得可笑，追求余先生那样又博又约的大学问已然是奢望，每次得余先生和余太太的奖饬之语，真的很想钻进地洞里躲一躲。余先生常说他的学问既难望昔贤项背于万一，就算“近世大儒如业师钱宾四以及王国维、陈寅恪诸公亦望尘莫及”，“此非谦语，乃实话

也”。然则我钻地洞之想也非谦语，更非实话，乃痛辞也！高下这样分明，我和余先生有缘做朋友，靠的也许竟是彼此都抱着“旧文化人”的襟怀：他是身怀新学的旧文化人，我是心怀旧情的假旧派人。

余先生为白谦慎新编的《张充和诗书画选》写了一篇长序《从“游于艺”到“心道合一”》，他说承命写序，他既兴奋又惶悚：“兴奋，因为这无疑是中国现代艺术史上一件大事；惶悚，因为我实在不配写序。”余英时说“不配”，那是很重的两个字，望之不禁惶悚。偏巧牛津大学出版社最近托我去信恳请余先生让他们出书，余先生选了十二篇文章编成一本新文集应命，还传真嘱我写序，惶悚之余，我连一丝兴奋之情都没有： 我真的不配。余先生说他对中国诗书画三种艺术的爱重虽然不在人后，却从来没有下过切实的功夫：“偶然写诗，但属于胡钉铰派；偶然弄墨，则只能称之为涂鸦。 从专业观点说，我绝对没有为本书写序的资格。”借用余先生这番话以自量，我对文史哲的爱重虽然不在人后，却也从来没有下过切实的功夫：天天读书只为满足贪慕虚荣之心，工余写作只为排遣乱世无聊之情；余先生一生讲究专业精神，名山事业不但无一字无来历，而且无一字无着落，我绝对没有为他的书写序的资格。叨在至交，余先生一定愿意免我脸红。

吴雨僧吴宓和陈寅恪也是至交，陈先生信任他，他也处处关心陈先生，很为老友写的一些隐语诗担忧，生怕让人看穿诗中隐语惹祸，《吴宓日记》1959 年 7 月 29 日于

是留下这样一笔："钱诗如不引注原句，则读者将谓此句为妄谈政治。""钱诗"指陈寅恪"天上素娥原有党"一句所附的原注："钱受之中秋夕翫月诗云：天上素娥亦有党。"读了余英时论陈寅恪提到了吴宓，我才发愤零星读了吴雨僧的著作和日记，越读越喜爱，掩卷一想，不禁暗自赞叹余先生看书看得真细心，这道功夫今后我要多练。吴雨僧一定是个很有趣的学问家，沈从文 1944 年在昆明西南联大写给陈小滢的信说，教师中最出色的应数吴宓，说他生平最崇拜贾宝玉，到处演讲《红楼梦》，听众满座；还说学校隔壁有个饭馆叫"潇湘馆"，吴宓看了生气，以为侮辱了林黛玉，当真提出抗议，馆子中人尊重这位教授，饭馆弃掉"馆"字改名"潇湘"。陈小滢是陈西滢、凌叔华的独生女儿，我旅英时期认识，很豪迈，也很会说话。沈从文这封信又长又妙。

余先生当然比吴雨僧博大得多，早年用功读章炳麟、梁启超、胡适之、冯友兰的著作，兴趣都在先秦诸子；1950 年入钱穆先生门墙问学，启发更见深远，写过好几篇亮堂的论文，80 年代我在中文大学图书馆找出一些拜读了。客居美国著名学府数十年，余英时的研究视野决然笼罩上层传统经典和下层民间思想，致力剖析中国思想史的连贯观景和断裂痕迹，抱守华夏旧学根基不说，他始终不忘借鉴西方历代各家的治学历程与方向，乾坤从此浩荡，笔底从此澎湃，指顾之间，中国思想史上春秋、汉晋、唐宋、明清四大转型的长卷焕然掀开，不仅惊醒海峡两岸学术殿堂的寂寂长廊，连美国国会图书

馆都授给他最高贵的学人桂冠。

80 年代中英两国频频谈判香港前途之际，余先生来信比较频密，商议文稿事情之余，常常要我告诉他香港的状况，说他寄居香港多年，心情如佛经中鹦鹉以羽濡水救陀山大火，明知不济，但“尝侨居是山，不忍见耳”！那时候香港报刊论政文字热闹，有些很有名望的学人忘了自重，喜欢摆出向中共上条陈之姿态写文章，许多朋友劝我邀请余先生写些暮鼓晨钟之作，余先生似乎只肯应酬一两篇，有一封来信干脆引用清初黄宗羲诗句提醒读书人不必带着旧时代上太平策之心情为文字：“不放河汾身价倒，太平有策莫轻题！”世态如彼，风骨如此，受了这一记当头棒喝，我真的情愿一辈子静静观赏余英时那样一弯清流而不闻不问那些龌龊之事。新编《中国文化史通释》出版在望，谨以小品志喜：为余先生喜，为读书人喜。

目　次

1

综述中国思想史上的四次突破

前 言

一个多世纪以来，中国思想史的研究，无论在中国、日本或西方，都取得了丰富的成绩。研究的方法和取向也千门万户，人人不同。今天我只能简要地谈一谈我自己的研究经验，供大家参考。

中国思想史的研究，和一般的历史研究一样，必须从某些预设或假定（assumptions or presuppositions）开始；如果没有预设或假定，则思想史的大量文献仅仅是一堆杂乱无章的原始资料，根本无法整理出条理来，更不可能从其中找到思想变迁的历史线索。我研究中国思想史自然也有一些必要的预设。

首先，我预设思想史的“自主性”(autonomy)：思想和学术（scholarship，包括人文 humanities 和 sciences)，一旦出现即形成了一个自主的精神领域（包括宗教在内），从此一代一代地接着发展下去。我们常说的思想传统

(intellectual tradition) 便是这样建立起来的。但是另一方面，思想史的自主性是相对的 (relative)，而不是绝对的 (absolute)，因为思想是和人的整体生活息息相关的。人的整体生活中任何一部门发生重要的变化都会在思想领域中引起相应的波动。所以研究思想史的人并不能把眼光完全局限在纯思想的领域之内；他必须密切观察其他领域——政治、经济、社会等——的种种动向。和思想史一样，政治史、经济史、社会史等也都各有其自主性。但由于每一领域的自主性又同时是相对的，这些众多领域之间必然互相交涉、互相影响。每一时代的思想都必须通过它的整体的历史背景才能获得充分的理解，这是今天大多数思想史家的共识。

在上述的预设之下，我对于中国思想史的研究基本上采取了内外并进的方式：根据专题研究 (monographic study) 的特殊需要，我有时强调"内在理路"(inner logic)，如《论戴震与章学诚》，有时则重视历史的脉络 (historical context)，如《朱熹的历史世界》。

与上述的预设相关，我的研究重点也有一些特殊的地方，比较重要的是下面几点：

一、不但研究上层的经典 (如儒家和道家)，而且也注重下层的民间思想，尤其关怀上、下层之间的互动。

二、不但探索中国思想史的连续性 (continuities)，而且也分析它的断裂状态 (discontinuities)。

三、以我过去的研究工作而言，我的重点主要放在中国思想史的几个重大的变动时代，如春秋战国之际、

汉晋之际、唐宋之际、明清之际，这是四个最有突破性的转型期。

四、今天研究中国思想史不能不具备一种比较的眼光（comparative perspective），但不能流入一种牵强的比附（forced analogy）。以下我集中讨论关于中国思想史上四大突破的研究过程和结果。

一 从“礼坏乐崩”到“道为天下裂”

春秋战国时期诸子百家的兴起是中国思想史（或哲学史）的开端，这是学术界的共识，无论在中国、日本或西方都无异议。自20世纪初叶以来，先秦诸子的研究蔚成风气，取得了丰富的成绩。1970年代至今，由于地下简帛的大批出现，如马王堆帛书、郭店楚简之类，这一领域更是活跃异常。

这一领域虽然日新月异，论文与专书层出不穷，但从文化史的整体（holistic）观点说，其中还有开拓的余地。这是因为大多数专家将注意力集中在比较具体的问题方面，如个别学说的整理、文献的考证与断代，以及新发现的文本的诠释之类。至于诸子百家的兴起作为一个划时代的历史现象究竟应该怎样理解？它和中国古代文化史上的大变动又是怎样联成一体的？这些带有根本性质的重大问题还没有展开充分的讨论。我研究这一段思想史主要是希望对这些大问题试作探求。站在史学的立场上，我自然不能凭空立说，而必须以坚实的证据为

基础。因此除了传世已久的古文献之外，我也尽量参考新发现的简帛和现代专家的重要论著。但在掌握了中国基本资料的条件下，我更进一步把中国思想史的起源和其他几个同时代的古文明作一简略的比较，因为同一历史现象恰好也发生在它们的转变过程之中。通过这一比较，中国文化的特色便更清楚地显现出来了。

我早年（1947—1949）读章炳麟、梁启超、胡适、冯友兰等人的著作，对先秦诸子发生很大的兴趣，1950年后从钱穆先生问学，在他指导下读诸子的书，才渐渐入门。钱先生的《先秦诸子系年》是一部现代经典，对我的启发尤其深远。所以1954年曾写过一篇长文《〈先秦诸子系年〉与〈十批判书〉互校记》，是关于校勘和考证的作品。1955年到美国以后我的研究领域转到汉代，便没有再继续下去。

1977年我接受了台北中央研究院《中国上古史》计划的邀约，写《古代知识阶层的兴起与发展》一章，于是重新开始研究春秋、战国时期文化与社会的大变动。由于题目的范围很广阔，我必须从整体的观点，进行比较全面的探讨。我的主题是“士”的起源及其在春秋、战国几百年间的流变，但顺理成章地延伸到思想的领域。 为什么说是“顺理成章”呢？在清理了“士”在春秋与战国之际的新发展和他们的文化渊源之后，诸子百家的历史背景已朗然在目：他们是“士”阶层中的“创造少数”(creative minority)，所以才能应运而起，开辟了一个全新的思想世界。

我在这篇专论中特别设立“哲学的突破”(philosophic breakthrough)一节，初步讨论了诸子百家出现的问题。“哲学的突破”的概念是社会学家帕森斯(Talcott Parsons)提出的，他根据韦伯(Max Weber)对于古代四大文明——希腊、希伯莱、印度和中国——的比较研究，指出在公元前一千年之内，这四大文明恰好都经历了一场精神觉醒的运动，思想家(或哲学家)开始以个人的身份登上了历史舞台。“哲学的突破”是一个具有普遍性的概念，同样适用于中国的情形，所以我借用了它。更重要的是，它也很准确地点出了诸子百家兴起的性质和历史意义。但是必须说明：我之所以接受“突破”的说法同时也是因为当时中国思想家中已出现了相似的意识。《庄子·天下》篇是公认的关于综论诸子兴起的一篇文献，其中有一段说：

> 天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。……悲夫，百家往而不反，必不合矣。后世学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

这是描述古代统一的“道术”整体因“天下大乱，圣贤不明，道德不一”而分裂成“百家”。这个深刻的观察是从庄子本人的一则寓言中得到灵感的。《应帝王》说到“浑沌”凿“七窍”，结果是“日凿一窍，七日而浑

沌死”。“七窍”便是《天下》篇的“耳目鼻口”,“道术裂”和“浑沌死”之间的关系显然可见。

“道术为天下裂”的论断在汉代已被普遍接受。《淮南子·俶真训》说:“周室衰而王道废,儒、墨乃始列道而议,分徒而讼。”这里的“列道”即是“裂道”;而“儒、墨”则是泛指诸子百家,因儒、墨两家最早出现,所以用为代表,《盐铁论》中“儒墨”一词也是同一用法。另一更重要的例证是刘向《七略》(收入《汉书·艺文志》)。《七略》以《六艺略》为首,继之以《诸子略》。前者是“道术”未裂以前的局面,“政”与“教”是合二为一的,所以也称为“王官之学”,后者则是天下大乱之后,政府已守不住六经之“教”,道术散入“士”阶层之手,因而有诸子之学的出现。所以他有“诸子出于王官”的论断,又明说:“王道既微……九家之术蜂出并作,各引一端,崇其所善。”这和《天下》篇所谓“天下多得一察焉以自好”的说法是一致的。清代章学诚熟读《天下》篇和《七略》,他研究“六经”如何演变成“诸子”,更进一步指出:“盖自官师治教分,而文字始有私门之著述。”(《文史通义·史释》)所谓“官师治教分”是说东周以下,王官不再能垄断学术,“以吏为师”的老传统已断裂了。从此学术思想便落在“私门”之手,因而出现了“私门之著述”。诸子时代便是这样开始的。章学诚的论述在20世纪中国思想史研究的领域中发生了重大影响,许多思想史家或哲学史家都以它为起点。

总之,无论从比较文明史的角度或中国思想史的内

在脉络上作观察，“突破”都最能刻画出诸子兴起的基本性质，并揭示出其历史意义。

但“哲学的突破”在中国而言又有它的文化特色，和希腊、希伯莱、印度大不相同。西方学者比较四大文明的“突破”，有人说中国“最不激烈”(least radical)，也有人说“最为保守”(most conservative)。这些“旁观者清”的观察很有道理，但必须对“突破”的历史过程和实际内涵进行深入的考察，才能理解其何以如此。我在上述论文《哲学的突破》一节中，由于篇幅的限制，仅仅提到“突破”的背景是三代的礼乐传统，无法详论。春秋、战国之际是所谓“礼坏乐崩”的时代，两周的礼乐秩序进入逐步解体的阶段。维系着这一秩序的精神资源则来自诗、书、礼、乐，即后来所说的“王官之学”。“突破”后的思想家不但各自“裂道而议”，凿开“王官之学”的“浑沌”，而且对礼乐秩序本身也进行深层的反思，如孔子以“仁”来重新界定“礼”的意义，便是一个很明显的例证。(《论语·八佾》：“人而不仁，如礼何?”)

1990年代晚期，我又更全面地研究了“突破”的历史，用英文写成一篇长文，题目是《天人之际——试论中国思想的起源》。正文虽早已写成，但注释部分因阻于朱熹的研究而未及整理。我后来只发表了一篇概要，即“Between the Heavenly and the Human”[1]。经过这第二

〔1〕 Tu Wei-ming and Mary Tucker, eds., *Confucian Spirituality* (New York: The Crossroad Co., 2003).

次的深入探索，我才感觉真正把“突破”和礼乐秩序之间的关联弄清楚了。同时我也更确定地理解到中国思想的基础是在“突破”时期奠定的。这篇《天人之际》中牵涉到许多复杂的问题，这里不能深谈。让我简单说一个中心论点。

三代以来的礼乐秩序具有丰富的内涵，其中有不少合理的成分，经过“突破”的洗礼之后仍然显出其经久的价值。但其中又包含了一支很古老、很有势力的精神传统，却成为“突破”的关键。我指的是“巫”的传统。古代王权的统治常藉助于“天”的力量，所以流行“天道”、“天命”等观念。谁才知道“天道”、“天命”呢？自然是那些能在天与人之间作沟通的专家，古书上有“史”、“卜”、“祝”、“瞽”等等称号，都是天、人或神、人之间的媒介。如果仔细分析，他们的功能也许各有不同，但为了方便起见，我一概称之为“巫”[2]。我们稍稍研究一下古代的“礼”（包括“乐”在内），便可发现“巫”在其中扮演着中心的角色；他们有一种特殊的能力，可以与天上的神交通，甚至可以使神“降”在他们的身上。《左传》上常见“礼以顺天，天之道也”，“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也”之类的话。这些说法都是在“巫”的精神传统下逐渐发展出来的，研究萨满教的专家（如 Mircea Eliade）便称之为“礼的神圣

〔2〕 我在英文里用 Wu-shamanism 以分别于萨满教 Shamanism；巫起源于中国或由西伯利亚传到中国，已不可考。

范式”(divine models of rituals)。可见在三代礼乐秩序中，巫的影响之大，因为他们是“天道”的垄断者，也只有他们才能知道“天”的意思。现代发现的大批商、周卜辞便是最确凿的证据。

但巫在中国的起源极早，远在三代之前。考古学上的良渚文化开始于公元前第三千纪中期，相当于传说中五帝时代的中期。良渚文化发现带有墓葬的祭坛，和以玉琮为中心的礼器。玉琮是专为祭天用的，设计的样子是天人交流，都是在祭坛左右的墓葬中发掘出来的。这些墓与一般的集体墓葬隔开，表示墓主具有特殊的身份。考古学家断定墓主是“巫师”，拥有神权，甚至军权(因为除“琮”以外，墓中还有“钺”)。这样看来，三代的礼乐秩序可能即源于五帝时代，巫则是中心人物。

春秋、战国之际诸子百家便是针对着这一源远流长的精神传统展开他们的“哲学突破”的。诸子不论属于哪一派，都不承认“巫”有独霸天人交流或神人交流的权威。在《庄子·应帝王》中，有一则寓言，描写道家大师壶子和神巫季咸之间的斗法，结果前者胜而后者败。这可以看作当时诸子和巫在思想上作斗争的暗示。大体上说，他们有两个共同点：第一是将“道”——一种精神实体——代替了巫所信奉的“神”；第二是用“心”的神明变化代替了“巫”沟通天人或神人的神秘功能。巫为了迎“神”，必须先将自己的身体洗得十分干净，以便“神”在巫的身体上暂住（如《楚辞·云中君》所描写)。现在诸子则说人必须把“心”洗净，“道”才能来

以“心”为它的集聚之地。庄子的“心斋”便是如此。《管子·内业》以“心”为“精舍”，“精”即是“道”；韩非也说“心”是“道舍”。巫之所以能通天人或神人，是经过一番精神修炼的。现在诸子则强调“心”的修养。孟子“养浩然之气”是为了“不动心”，然后才能“配义于道”。荀子重视“治气养心”，和孟子在大方向上是一致的。《管子·枢言》说“心静气理，道乃可止”也无不同。“道”是贯通天人的，所以孟子又说“尽心”，“知性”则“知天”；庄子也“独与天地精神往来”。从此，天、人之际的沟通便完全可以撇开“巫”了。

我们可以说，“哲学突破”在中国是以“心学”取代了“神学”，中国思想的一项主要特色由此奠定。后世程、朱、陆、王都是沿着这条路走下去的。

先秦诸子的“哲学突破”是中国思想史的真正起点，支配了以后两千多年的思想格局及其流变。“哲学突破”的历史背景是“礼坏乐崩”，也就是周代整体秩序的崩解。为了认识“突破”是怎样发生的和“突破”后中国思想为什么开辟了一条独特的途径，我们必不能把思想史和其他各方面的历史隔离起来，进行孤立的处理。政治体制、经济形态、社会结构、宗教状态等等变革都是和“哲学突破”息息相关的。我研究“哲学突破”的个人体验大致可以总结成以下三条：

第一，如果要抓住思想史上大变动的基本面貌，我们必须具备一种整体的观点，从分析一个时代在各方面

的变动入手，然后层层综合，归宿于思想史的领域。

第二，由于观念与价值在中国史上是由“士”这一阶层阐明（articulate）和界定（define）的，我们必须深入探究“士”的社会文化身份的变化，然后才能真正理解他们所开创的新观念和新价值。春秋、战国的“士”是“游士”(云梦秦简中已发现了《游士律》)。“游”不但指“周游列国”，也指他们从以前封建制度下的固定职位中“游离”了出来，取得了自由的身份。章学诚最早发现这个现象，他认为以前政教合一（“官师治教合”），“士”为职位所限，只能想具体问题（“器”），没有超越自己职位以外论“道”的意识（“人心无越思”）。但政教分离之后（“官师治教分”）他们才开始有自己的见解，于是“诸子纷纷，则已言道矣”。他所用“人心无越思”一语尤其有启发性，因为“哲学突破”的另一提法是“超越突破”(transcendent breakthrough)，也就是心灵不再为现实所局限，因此发展出一个更高的超越世界（“道”），用之于反思和批判现实世界。这可以说是“游士”的主要特征。

第三，与其他文明作大体上的比较确实大有助于阐明中国“哲学突破”的性质。无论是同中见异或异中见同都可以加深我们对中国思想起源及其特色的认识。希腊、希伯莱、印度都曾有“突破”的现象，一方面表示古代高级文明同经历过一个精神觉醒的阶段，另一方面则显出中国走的是一条独特的道路。这种比较并不是盲目采用西方的观点，早在1943年闻一多已从文学的角度指出上面四大

文明差不多同时唱出了各自不同的诗歌，他的“文学突破”说比西方最先讨论“突破”的雅斯培（Karl Jaspers，1949）还要早六年。闻一多是《诗经》专家，他是从中国文学起源的深入研究中得到这一看法的。

以上三点体验不仅限于春秋、战国之际诸子百家的兴起，而且同样适用于以下两千年中国思想史上的几个重大变动。事实上，我研究每一个思想变动，首先便从整体观点追寻它的历史背景，尽量把思想史和其他方面的历史发展关联起来，其次则特别注重“士”的变化和思想的变化之间究竟有何关系。但限于时间，下面只能对几次大变动各作一简单的提纲，详细的讨论是不可能的。

二　个体自由与群体秩序

中国思想史上第二次大“突破”发生在汉末，一直延续到魏、晋、南北朝，即3至6世纪。我的研究见于《汉晋之际士之新自觉及新思潮》(1959)，《名教危机与魏晋士风的演变》(1979)，《王僧虔〈诫子书〉与南朝清谈考辨》（1993）和英文论文“Individualism and Neo-Taoist Movement in Wei-Chin China”(1985)。

3世纪的中国经历了一场全面的变动：在政治上，统一了四百年的汉帝国开始分裂；在经济上，各地方豪族大姓竞相发展大庄园，贫富越来越趋向两极化；在社会上，世袭的贵族阶层开始形成，下面有“客”、

"门生"、"义附"、"部曲"各类的人依附在贵族的庇护之下，国家和法律——如赋、役——已经很难直接碰到他们；在文化方面，与大一统帝国相维系的儒教信仰也开始动摇了。

"士"在这一大变动中也取得新的地位。战国"游士"经过汉代三四百年的发展已变为"士大夫"，他们定居各地，和亲戚、族人发生了密切关系（即地缘和血缘双重关系），东汉常见的"豪族"、"大族"、"士族"等名称，便是明证。2 世纪中叶以下，"士"的社会势力更大了，作为一个群体他们自觉为社会精英（elites），以"天下风教是非为己任"。由于"士"的人数越来越多，这一群体也开始分化。一方面是上下层的分化，如"势族"与"孤门"，门第制度由此产生；另一方面则是地域分化，如陈群和孔融争论"汝南士"与"颍川士"之间的优劣，成为士人结党的一个主要背景。但更重要的是士的个体自觉，这是一个普遍的新风气，超越于群体分化之外。个体自觉即发现自己具有独立精神与自由意志，并且充分发挥个性，表现内心的真实感受。仲长统《乐志论》便是一篇较早而十分重要的文字。根据这篇文字，我们不难看出：个体自觉不仅在思想上转向老、庄，而且扩张到精神领域的一切方面，文学、音乐、山水欣赏都成了内心自由的投射对象。甚至书法上行书与草书的流行也可以看作是自我表现的一种方式。

个体自觉解放了"士"的个性，使他们不肯压抑自发的情感，遵守不合情理的世俗规范。这是周、孔"名

教”受到老、庄“自然”挑战的精神根源。嵇康（223—262）说：

> 六经以抑引为主，人性以从欲为欢；抑引则违其愿，从欲则得自然。

这几句话最可代表个体自觉后“士”的一般心态。在这一心态下，他们对宰制了几百年的儒家价值发出疑问。2世纪中期（164）有一位汉阴老父便不承认“天子”的合法性。他对尚书郎张温说：你的君主“劳人自纵，逸游无忌”，是可耻的。这是“役天下以奉天子”，和古代“圣王”所为完全相反。这番话是后来阮籍、鲍敬言等“无君论”的先锋。孔融（153—208）根据王充《论衡》的议论，也公开地说：“父之于子，当有何亲？论其本意，实为情欲发耳。子之于母，亦复奚为？譬寄物瓶中，出则离矣。”可见君臣、父子（母子）两伦都已受到挑战。儒家“忠”、“孝”两大价值必须重新估定了。

不但思想已激进化，“士”的行为也突破了儒家的礼法。儿子“常呼其父字”，妻子呼夫为“卿”，已成相当普遍的“士风”。这是以“亲密”代替了“礼法”。男女交游也大为解放，朋友来访，可以“入室视妻，促膝狭坐”，这些行动在中国史上真可谓空前绝后。但西晋（265—316）的束皙反而认为“妇皆卿夫，子呼父字”正是一个理想社会的特征。当时“士”阶层经历了一场翻天覆地的变动，由此可见。

以这一变动为背景，我重新解释了从汉末到南北朝的思想发展。“名教”与“自然”的争论是汉末至南北朝“清谈”的中心内容，这是史学界的共识。但多数学者都认为“清谈”在魏、晋时期与实际政治密切相关，至东晋以下则仅成为纸上空谈，与士大夫生活已没有实质上的关联。我则从士的群体自觉与个体自觉着眼，提出不同的看法。“名教”与“自然”之争并不限于儒、道之争，而应扩大为群体秩序与个体自由之争。郭象注《庄子》已从道家立场调和“自然”与“名教”，可知即在信奉新道家的士大夫中，也有重视群体秩序之人。西晋王朝代表世家大族执政，解决了政治方面“名教”与“自然”的冲突，使士的群体在司马氏政权下取得其所需要的政治秩序——君主“无为”而门第则“各任其自为”。但个体自由的问题却仍未解决，东晋至南朝的社会继续受到个体自由（如“任情”、“适性”）的冲击。所以东晋南朝的“自然”与“名教”之争以“情”与“礼”之争的面目出现；“缘情制礼”是思想界争论的焦点所在。这一阶段的争论要等待新“礼学”的建立才告终结，那已是5世纪的事了。

三　回向三代与同治天下

唐、宋之际是中国史上第三个全面变动的大时代。这一点已取得史学界的共识，无论在中国、日本或西方，“唐、宋变革论”都是一个讨论得很热烈的题目，我

已不必多说了。下面我只讲与思想史有密切关联的一些历史变动，而且限于我研究过的范围。

我最早论及唐、宋精神世界的变迁是从慧能的新禅宗开始的。当时我的重点是宗教理论，即追溯新禅宗的“入世转向”怎样引导出宋代“道学”（或“理学”）所代表的新儒学（Neo-Confucian）伦理。这些研究构成了《中国近世宗教伦理与商人精神》（1987）的上篇和中篇。后来又用英文写了一篇纲要，题目是《唐宋转变中的思想突破》[3]。

这些早期研究属于概论性质，又局限在宗教理论方面，对于唐、宋之际思想动态的政治、文化、社会背景则无法涉及。直到 1998 年开始构想《朱熹的历史世界》，我才把这一段历史整理出一个头绪来。在以后三四年的撰写过程中，我彻底检查了一切相关史料，一方面不断修正我的最初构想，另一方面也逐渐建立起一个比较心安理得的解释系统。这部书分上、下两册；下册的“专论”以朱熹为中心，但上册的“绪说”和“通论”则以唐、宋之间的文化大变动为主题。由于内容十分繁复，这里只能略谈两条主线：一是“士”的政治地位，一是道学的基本性质。

“士”在宋代取得空前未有的政治地位正是唐、宋之间一系列变动的结果。

---

〔3〕“Intellectual Breakthroughs in the Tang-Sung Transition”, in Willard J. Peterson, Andrew H. Plakes, Ying-shih Yu, eds., *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1994).

第一，唐末五代以来，藩镇势力割据地方，武人横行中国。所以五代最后一位皇帝周世宗已感到必须制裁武将的跋扈，因此开始“延儒学文章之士”讲求文治。宋太祖继周而起，更是有计划地“偃武修文”。“士”在政治上的重要性也愈来愈高。

第二，六朝、隋、唐的门第传统至五代已差不多完全断绝了。宋代的“士”绝大多数都从“四民”中产生，1069 年苏辙说：“凡今农、工、商贾之家，未有不舍其旧而为士者也。”这条铁证足以说明宋代“士”即从“民”来，而且人数激增。

第三，“民”变成“士”的关键在科举考试，而宋代制度则是重新创建的，与唐代科举仍受门第的控制不同。五代科举则在武人手中，考试由兵部执行，及至周世宗才开始重视进士，考试严格，中进士后如才学不称，还会斥退。宋代重建科举，考卷是“糊名”的，极难作弊，进士人数则大增，唐代每科不到二三十人，五代甚至只有五六名，宋代则每科增至数百名。宋代朝廷对进士又特别尊重，故有“焚香礼进士”之说。“民”成“进士”之后自然会发展出对国家的认同感和责任感。这是宋代出现“士以天下为己任”意识的主要原因。换句话说，他们已自认为是政治主体，不仅是文化主体或道德主体而已。

宋代儒学一开始便提出“回向三代”，即重建政治秩序。这不但与朝廷的意图相合，而且也是一般人民的愿望。唐末五代的县令多出身武人，不关心老百姓生

活，地方吏治坏得不能再坏了。所以老百姓希望由读书知理的士人来治理地方。他们第一次看到宋代重开科举，参加考试的士人纷纷出现在道路上，都非常兴奋，父老指着他们说：“此曹出，天下太平矣。”

我们必须认识这一背景，然后才懂得为什么宋代儒学复兴的重点放在“治道”上面，这也是孔子的原意，即变“天下无道”为“天下有道”。“回向三代”便是强调政治秩序（“治道”）是第一优先。庆历和熙宁变法是把“治道”从理论推到实践。张载、程颢最初都参加了王安石的变法运动。张载说“道学与政事”不可分开，程颐也认为“以道学辅人主”是最大的光荣。不但儒学如此，佛教徒也同样推动儒学的政治革新，他们认为政治秩序如果不重建，佛教也不可能有发展的前途。《中庸》和《大学》同样是佛教高僧如智圆、契嵩等所推崇。因此佛教在宋代的“入世转向”首先也集中在“治道”。

宋代“士”以政治主体自居，他们虽然都寄望于“得君行道”，但却并不承认自己只是皇帝的“工具”，而要求与皇帝“同治天下”。最后的权源虽在皇帝手上，但“治天下”之“权”并非皇帝所能独占，而是与“士”共同享有的。他们理想中的“君”是“无为”的虚君，实际政权则应由懂得“道”的士来运用。在这一心态下，所谓“道学”（或“理学”），第一重点是放在变“天下无道”为“天下有道”。我在这本书“绪论”中有很长的专章分析“理学”与“政治文化”的关系。这是我对

"道学"的新估价和新理解。

四　士商互动与觉民行道

最后，我断定16世纪——即王阳明（1472—1529）时代——是中国思想史上第四次重大的突破。关于这一突破的发现和清理，我先后经过两个阶段的研究才得到一个比较平衡的整体看法。

我最早注意到这一变动是从明代文集中发现了大量的商人墓志铭、寿文之类的作品。我追溯这一现象的起源，大致起于15世纪。这是唐、宋、元各朝文集中所看不到的，甚至明初（14世纪）也找不到。最使我惊异的是王阳明文集中不但有一篇专为商人写的"墓表"，而且其中竟有"四民异业而同道"的一句话。这是儒家正式承认商业活动也应该包括在"道"之中了。商人在中国史上一直很活跃，如春秋、战国、东汉、宋代等等。明代的新安、山西商人更是现代中日学人研究得很精到的一个领域。但是我的重点不是商业或市场本身，而是16世纪以来商人对于儒家社会、经济、伦理思想的重大影响。通过对于"弃儒就贾"的社会动态的分析，我从多方面论证了明、清士商互动的曲折历程。我在第一阶段的研究的主要成果见于《中国近世宗教伦理与商人精神》(1987）下篇和《现代儒学的回顾与展望》(1995)。这两篇作品都已有日译本，我便不多说了（《现代儒学》的日文本见《中国——社会と文化》第十号)。

但是在写《现代儒学的回顾与展望》一文时，我已感到我的研究在深度与广度两方面都必须加强。就深度而言，我觉得仅仅发掘出士商互动以至合流是不够的，仅仅指出商人对儒学有真实的兴趣也是不够的。因为这些还属于表象，更重要的是我们必须进一步探讨商人怎样建立了他们自己的价值世界？他们的新价值对儒家的社会、伦理等各个方面的观念又发生了怎样的影响？就广度而言，我则认为士商互动主要是文化、社会、经济三大领域中的变化。但明代的政治生态与这三个领域是息息相关的，因此也必须作深一层的研究，否则这次“突破”的历史背景仍不能整体地呈现出来。根据这一构想，我又重新搜集了文集、笔记、小说（如新发现的《型世言》）、碑刻、商业书（如《客商一览醒谜》、《士商类要》等）中的有关资料，写成《士商互动与儒学转向》一篇长文（1998），作为《商人精神》的续篇。经过这一次的探讨，我得到了一些新的论断。其中包括：一、商人已肯定自己的社会价值不在“士”或“儒”之下，当时人竟说：“贾故自足耳，何儒为?”这就表现商人已满足于自己的事业，不必非读书入仕不可。二、16世纪以下儒家新社会经济观念（如“公私”、“义利”、“奢俭”等）发生了很重要的变动，现在我可以进一步肯定：这些变化和商人的新意识形态（ideology）是分不开的。 三、明代专制皇权对商人的压迫是很严重的，由于士商之间的界线越来越混而难分，我们往往看到“士”阶层的人起而与商人连手，对皇权作有力的抗争。这也

是促成思想“突破”的一股重要力量。

《士商互动与儒学转向》的专论写成以后，我立即投入朱熹和宋代政治文化的研究计划。随着研究的逐步深入，我终于发现：宋、明两代理学之间的断裂远过于延续，其中最重大的一个差异必须从政治生态与政治文化方面观察，才能获得理解。大致上说，宋代皇权是特别尊重“士”的，如北宋仁宗、神宗以及南宋孝宗都有意支持儒家革新派进行政治改革，变“天下无道”为“天下有道”。因此宋代的“士”一般都抱有“得君行道”的期待；从范仲淹、王安石、张载、二程到朱熹、张栻、陆九渊、叶适等无不如此。他们的理想是从朝廷发起改革，然后从上而下地推行到全国。但明代自太祖开始，便对“士”抱着很深的敌视态度。太祖虽深知“治天下”不能不依靠“士”阶层的支持，但绝不承认“士”为政治主体，更不肯接受儒家理论对君权的约束(如孟子“民为贵，社稷次之，君为轻”之说)。宋代相权至少在理论上是由“士”的群体所掌握的，所以程颐说“天下治乱系宰相”。明太祖洪武十三年（1380）废除相职，从此“士”在朝廷上便失去了一个权力的凝聚点，即使仅仅是象征性的。代宰相而起的内阁大学士不过是皇帝的私人秘书而已。黄宗羲说“有明之无善治，自高皇帝废丞相始也”，正是从“士”的立场上所发出的评论。再加上太祖又建立了“廷杖之刑”，朝臣随时可受捶挞之辱，以至死在杖下。在这样的政治生态下，明代的“士”已不可能继承宋儒“得君行道”的志向了。所

以初期理学家中如吴与弼（1392—1469）及其弟子胡居仁（1434—1484）、陈献章（1428—1500）等都偏重于个人精神修养，视出仕为畏途；他们只能遵守孟子遗教的上半段——“独善其身”，却无法奉行下半段——“兼善天下”。

2004 年我又写了一篇专论，题目是《明代理学与政治文化发微》(即《宋明理学与政治文化》的第六章)。在这篇长文中，我从政治文化的观点重新检讨了王阳明“致良知”之教在思想史上的功能与意义。肯定阳明学是理学史上的一大突破，这是很多人都会同意的。但我则进一步论证“致良知”之教是 16 世纪整体思想突破的一个重要环节，其重要性不限于理学一领域之内。阳明早年仍未脱宋儒“得君行道”的意识，但 1506 年他以上封事而受廷杖，两年后放逐至龙场而中夜顿悟，从此便完全抛弃了“得君行道”的幻想。然而与明代初期理学家不同，他仍然坚持变“天下无道”为“天下有道”的理想。不再寄望于皇帝，断绝了从朝廷发动政治改革的旧路之后，他有什么方法可以把“道”推行到“天下”呢？他的“致良知”之教的划时代重要性便在这里显现出来了。在反复研究之后，我可以很肯定地说，龙场顿悟的最大收获是他找到了“行道”的新路线。他决定向社会投诉，对下层老百姓说法，掀起一个由下而上的社会改造的大运动。所以在顿悟之后，他向龙场“中土亡命之流”宣说“知行合一”的道理，立即得到积极的回应。后来和“士大夫”讨论，却反而格格不入。最后他的学

说归宿于“良知”两字，正是因为他深信人人都有“良知”(俗语“良心”)，都有“即知即行”的能力。“致良知”之教以唤醒社会大众的良知为主要的任务，所以我称之为“觉民行道”。他离开龙场以后便实践顿悟后的理论，时时把“觉民”放在心上。1510年他任庐陵县知县，“惟以开导人心为本”，后来又训诫门人：“须作个愚夫愚妇，方可与人讲学。”他自己甚至和一个没有受过多少教育的聋哑人进行笔谈，用的全是民间语言。阳明死后，“觉民行道”的理想终于在王艮的泰州学派手上，得到最大限度的发挥而“风行天下”。详细的情形这里不能多说了。

“觉民行道”是16世纪以来文化、社会大变动的一个有机部分，其源头则在于因市场旺盛而卷起的士商合流。与“觉民行道”运动同时的还有小说与戏文的流行、民间新宗教的创立、印刷市场的扩大、宗族组织的加强、乡约制度的再兴等等，所有这些活动都是士商互动的结果。“士”的社会身份的变化为16世纪思想大“突破”提供了主要动力，这是十分明显的事实。

2007年10月6日日本中国学会第59回大会在名古屋大学召开，我应邀讲“我与中国思想史研究”。这篇是当时的讲词。

2

从政治生态看宋明两型理学的异同

关于朱熹和王阳明之间的异同，早已有无数学人提出种种看法。大体上说，这些看法多数集中在义理内部的分歧方面。我最近刊行的《朱熹的历史世界》（台北：允晨，2003；简体版，北京：三联书店，2004）与《宋明理学与政治文化》（台北：允晨，2004）二书则专注于理学与政治文化之间的历史关联。今天我的讲题是“从政治生态看宋明两型理学的异同”，其基本论据便在这两部专著。但是在这篇提纲式的短文中，为了使题旨更鲜明、论点更集中，我只准备讨论宋、明两代“政治生态”的差异怎样影响了朱熹和王阳明的理学结构。这是从一个特殊的角度对理学作历史的观察，而不是阐释理学的哲学含义。这一点必须先说清楚，以免误会。

所谓“政治生态”和我在上述二书中所用的“政治文化”不同，后者的含义远为广泛而抽象。“政治生态”则比较具体，我在这里主要只涉及两个相关的层面：一是王朝的取向，二是皇权的性质。但在进入本题之前，我不能不说明我所理解的理学和儒学的关系。

宋代是儒学的复兴时代，这是大家都承认的事实。但所谓“复兴”并不是先秦儒学的单纯复原，而是包含了创造性的新发展。这个创新的部分便是一般中国思想史上所说的“理学”（或“道学”）。粗略地说，“理学”所讲的是以心、性、理、气等为中心观念的形而上学；宋儒和今人大都称之为“内圣之学”。但“内圣”只是儒学的一半，另一半则是所谓“外王”，而且“内圣外王”构成一连续体，根本不能彼此孤立而隔绝。因此我们虽肯定理学的创新意义，但不能把理学看作宋代儒学的全部。事实上，宋代理学家仍然自视为儒家（“吾儒”），他们所发展的“内圣”之学也仍然是为了“外王”的实现。二程教门人，首重《大学》与《西铭》，便是因为这两篇作品都是从“内圣”一步步推出“外王”的儒学纲领。程颐自著《易传》，强调“体用一源，显微无间”，也同样是为了阐明“内圣外王”为一连续体，不容分裂。所以《易传》对于政治思想颇多发挥。

这里我要提及我最近揭出的“儒家的整体规划”（The Confucian Project）的观念。儒学从先秦开始到宋代的复兴，一直贯穿着一个基本的整体规划，即通过“内圣外王”的活动（或实践）历程，以建立一个合理的人间秩序。孔子便是这一基本规划的创建人，《论语》可以为证（详见《试说儒家的整体规划》）。北宋理学家之所以全力以赴地开拓“内圣”之学，便是要为“外王”的实现（建立合理的人间秩序）寻求更坚实、更可靠的形而上的根据。历史地说，这一努力与佛教的挑战和王安

石“新法”的失败有重要的关联，但这里不必详说了。从这个角度观察，所谓“儒学复兴”必须理解为“儒家整体规划”的全面复活。只有如此理解，我们才能谈“政治生态”与理学之间的互动关系。而朱熹与王阳明之间的学说分歧，除了义理的内在线索之外，也另有其历史的脉络可寻。

上面所说的“儒家的整体规划”，用孔子的话来表述，便是变“天下无道”为“天下有道”。“天下有道”自然是指合理的人间秩序的全面建立，并不止于政治秩序。但儒家自始便有另一预设，即政治秩序是“天下有道”的始点。北宋儒学复兴仍然继承了这一预设。此所以政治革新构成北宋的主要动态，前有范仲淹的庆历之政，后有王安石的熙宁新法。初期理学家如张载、程颢也都曾一度热心参加过王安石的革新运动。孔子早就说过：“如有用我者，吾其为东周乎?”所以在政治上“行道”必须“得君”也是传统儒家的一种共识，宋代新儒家仍然如此。宋代儒者，包括理学家在内，为什么特别对“得君行道”抱着莫大的期待呢？这一点必须从宋代的政治生态中去寻找解答。

赵宋王朝是在唐末五代武人横行天下的混乱局面下建立起来的。宋太祖本人登上皇帝宝座便是“陈桥驿兵变”的结果。这已是五代军人拥立新主的第四次。为了新政权的稳定，不再蹈“兵变”覆辙，宋太祖即位后第一个重大措施便是所谓“用文吏而夺武臣之权”（《宋史·文苑传序》）。关于他怎样收宿将和藩镇的兵

权的经过，这里不用细说了。另一方面，当时民间久受武人控制地方行政的痛苦，也普遍希望文治秩序的重建。所以宋代第一次举行科举考试，“白袍举子”大批出现，父老都额手相庆，认为，“此曹出，天下太平矣”（见《文献通考》卷三〇）。宋太祖和他的佐命大臣（如赵普）很了解民心所向，因此更下定决心，要“息天之下兵，为国家建长久之计”。宋王朝的文治取向便是这样建立起来的。

在文治取向下，宋代皇权对于在朝的士大夫是特别优容的。南宋以后，一直有一个传说：宋太祖曾立誓约，藏之太庙，戒子孙不得杀大臣及言事官。这个说法据说是徽宗被俘后托曹勋带回南方的（《宋史》卷三七九《曹勋传》）。但哲宗也有“朕遵祖宗遗制，未尝杀戮大臣”之语（《宋史》卷四七一《章惇传》），可见传说必有根据。所谓大臣专指“执政大臣”而言，即宰相、参知政事及枢密使。无论如何，宋代不诛大臣，确是事实。程颐举三代而后，“本朝超越古今五事”，即以“百年未尝诛杀大臣”为其中之一（《程氏遗书》卷一五）。

但这不过是宋代皇帝尊重士大夫在消极方面的表现。更重要的，宋代皇权在积极方面还充分显示了与士大夫“共治天下”的雅量。宋神宗时代是一个重大的转变关键。他为了支持王安石施行新法，不惜公开接受皇帝与士大夫“共定国是”的原则。所谓共定国是，即关于国家的最高施政纲领，不由皇权方面片面决定，而必须取得以宰相为首的执政士大夫集团同意和支持，例如熙宁新法最初

是王安石提出的，经过当时在朝的士大夫讨论和一致接受后，神宗才决定全面采纳并立即付诸实行。后来反对新法的士大夫领袖如刘彝、程颢、苏轼、苏辙等人，在开始时也都参加了变法运动，朱熹告诉我们：

> 新法之行，诸公实共谋之，虽明道先生不以为不是，盖那时也是合变时节。（《语类》卷一三〇）

所以熙宁变法实际上是神宗和士大夫的执政集团“共定”的“国是”。从此以后，“共定国是”便成为宋代的“法度”；任何关于“国是”的变更都必须在形式上通过这一“共定”的法律程序。元祐时期司马光执政，尽废“新法”，回归神宗以前的“祖宗旧制”，也是由元祐太后和士大夫“共定”的，因为回向“祖宗旧制”也是一次重大的“国是”变更。以后哲宗亲政，政局再变，以“绍述”为“国是”，也同样经历了一个“共定”的程序。下至南宋，和、战、守成为“国是”的主要内容，朝廷上也有过多次激烈的辩论，然后高宗才和宰相（秦桧）作出最后的共同决定。关于这些活动，我在《朱熹的历史世界》第五章“‘国是’考”中已有详细的分析，这里便不多说了。

“共定国是”成为有宋一代的“不成文法”（unwritten law）之后，士大夫与皇帝“同治天下”（程颐语）取得了制度性的基础。所以“士”在宋代不但是文化主体，而且也发展了高度政治主体的意识。南宋宝庆元年（1225）朱

熹门人曹彦约（1157—1228）上封事，仍守熙宁以来的习惯不变，直称在位的士大夫为“天下之共治者”，可证皇帝与士大夫“共治天下”的观念持续了一百五十年之久，未尝断绝。

以上我们大致说明了宋代政治生态的一般状况，对于儒家士大夫而言，它提供了一个前所未有的“得君行道”的可能性。王安石和神宗的遇合更加强了他们的信心，认为皇帝是可以被说服，为变“天下无道”为“天下有道”而共同努力。

明代的政治生态与宋代适成最鲜明的对照。

明太祖早年在皇觉寺为僧，后来参加了韩山童、林儿父子一系的武装集团。这一集团崇奉摩尼教（即明教）、白莲教、弥勒教等民间混合信仰，并以“明王出世”、“弥勒佛下生”等口号煽动民心，和当时儒生、文士所代表的上层文化（elite culture）之间存在着很大的隔阂。

但是明太祖的政治直觉是很敏锐的。在（元）至元十六年（1356）取得金陵（南京）为根据地之后，他已有建立王朝、取元而代之的雄图。他深知民间武力与宗教信仰只能使他“得天下”，然而却不足以“治天下”。为“治天下”作长远的准备，他开始争取江浙地区著名儒生的支持，至正二十年征刘基、宋濂、章溢、叶琛“四先生”便是最富于象征意义的一件大事，所以特笔大书于《明史》之上。（见《太祖本纪一》）

表面上看，明太祖在建立新政权的前后似乎对“士”也表现了应有的尊重。但深一层观察，问题却不如此简

单。在儒生和文士一方面说，他们虽应明太祖的征召而辅佐新朝，但始终抱有一种不得已的心理，丝毫未见有欢欣鼓舞的情绪[1]。这一异常的历史现象究竟应该怎样理解呢？让我引《明史·刘基传》中一段记载作一最扼要的说明：

> 初，太祖以韩林儿称宋后，遥奉之。岁首，中书省设御座行礼，基独不拜，曰："牧竖耳，奉之何为！"因见太祖，陈天命所在。（卷一二八）

刘基的态度在当时儒生、文士中是有代表性的。他们对于明太祖出身所自的民间信仰与武装集团，绝对拒绝认同；"牧竖耳，奉之何为！"这句话是非常传神的。他们之中很多人是迫于形势才应召而至，对于明太祖也未必心悦诚服。

在明太祖一方面，他当然也对儒生、文士不肯屈就的心理有深刻的体会。但为了"治天下"的缘故，他在开始时也只好暂且隐忍不发，甚至还故示谦逊，而有"我为天下屈四先生"之语（《明史》卷一二八《章溢传》）。他在创业阶段虽然礼遇儒生、文士，然而并没半点与士大夫"共定国是"的意识，更不必说什么"共治天下"了。相反的，他心中的"士"不过是一个必需的统治工具，

[1] 详见钱穆：《读明初开国诸臣诗文集》，收在《中国学术思想史论丛》(六)，联经《全集》本，页101－223。

只能被动地听皇帝使用，而不能稍有违抗。著名文士张孟兼因为违背了他的旨意，史载：

> 太祖大怒曰："竖儒与我抗邪！"械至阙下，命弃市。（《明史》卷二八五《文苑一》）

太祖又当面对茹太素说："金杯同汝饮，白刃不相饶。"（《明史》卷一三九本传）这才显露出他对待士大夫的本相。

由于明太祖和他出身所自的武装集团自始即对士大夫抱着很深的敌意，所以明开国以后太祖特别针对着士阶层设立了种种凌辱和诛戮的方法。洪武九年（1376）叶伯巨上书说：

> 古之为士者，以登仕为荣，以罢职为辱。今之为士者，以溷迹无闻为福，以受玷不录为幸，以屯田工役为必获之罪，以鞭笞捶楚为寻常之辱。其始也，朝廷取天下之士，网罗捃摭，务无余逸，有司敦迫上道，如捕重囚。……洎乎居官，一有差跌，苟免诛戮，则必在屯田工役之科。率是为常，不少顾惜。（《明史》卷一三九本传）

这就是说，朝廷一方面强迫天下之士出来任职，另一方面则把他们当囚犯看待；一旦触犯法网，则逃不出以下三种惩罚：一、诛戮；二、做苦工（"屯田工科"，

相当于劳动改造)；三、鞭打。叶伯巨说第三种刑罚是士的“寻常之辱”，这句话应该略作说明。明代有一种特创的刑法，始于太祖，叫做“廷杖”(见《明史》卷九五《刑法三》)。在位士大夫在朝堂当众受杖的，三百年间史不绝书。16 世纪以前，廷杖并不去衣，受创尚较轻。但武宗正德时期(1506—1521)，改为“去衣廷杖”，往往死在杖下。王阳明在正德元年(1506)所受廷杖，便是“去衣”的，所以“既绝复苏”[2]。除了廷杖之外，从中央到地方各级衙门的属官也经常挨打。洪武末年解缙上封事，便说：

而今内外百司捶楚属官，甚于奴隶。(《明史》卷一四七本传)

可知“寻常之辱”四个字是一点也不夸张的断语。“士可杀不可辱”是儒家世代相传的古训，但士在明代却受到既“杀”且“辱”的待遇。明初有一则笔记，生动地写出了当时在朝士大夫朝不保夕、人人自危的深刻心理：

时京官每旦入朝，必与妻子诀；及暮无事，则相庆以为又活一日。(赵翼《廿二史劄记》卷三二“明祖晚年去严刑”条引《草木子》)

---

[2] 见《年谱》，收在《王阳明全集》(以下简称《全集》)，下册(上海古籍出版社，1992)，页 1227。

在这一政治生态之下，“明初文人多不仕”（《廿二史劄记》同卷）便丝毫不足惊怪了。《明史·刑法二》载：

> 贵溪儒士夏伯启叔侄断指不仕，苏州人才姚润、王谟被征不至，皆诛而籍其家。“寰中士夫不为君用”之科所由设也。（卷九四）

我们必须牢牢地掌握住这一历史背景，然后才能懂得明代理学何以与宋代截然异趋。朱熹学与阳明学之间的分歧也必须由此而得到更充分的理解。

由于政治生态的极端相异，宋、明理学家首先在政治取向方面几乎是背道而驰。前面已指出，宋代理学家全面承继并发展了孔子的“儒家整体规划”，要从“内圣”中推出“外王”，重建一个合乎“道”的人间秩序。因此，张载特别强调“道学”与“政术”是一体的两面，绝不容分为“二事”[3]。然则“道学”和“政术”怎样才能连成一体呢？关键自然是皇帝必须接受“道学”为“治天下”的根本原则。程颐“儒者得以道学辅人主，盖非常之遇”（《上太皇太后书》，《程氏文集》卷六）一语已将这个观念表达得十分清楚，这便是所谓“得君行道”。南宋朱熹、陆九渊、张栻、吕祖谦四大宗师无不以政治主体自居而终身致力于“道学”与“政术”的合一，作为秩序全面重建的始点，他们显然不

---

〔3〕 见《答范巽之书》，《张载集》（北京：中华书局，1978），页349。

是追逐权位的世俗士大夫，但是却不肯放过任何一个"得君行道"的可能机会。这是因为他们期待孝宗可以成为第二个神宗，毅然推动政治上的"大更改"[4]。甚至在孝宗内禅之后，朱熹也依然没有完全放弃对"得君行道"的向往[5]。

与宋代相对照，明代理学家大体上都是从个人受用的角度，探讨性、命、理、气的"内圣"之学，而往往能自得其乐。以初期三大家而言，曹端（1376—1434）说：

> 活泼泼地只是不滞于一隅。……道理平平正正处，会得时，多少分明快活。（四库本《曹月川集·语录》）

薛瑄（1389—1464）《临终口号》末二句云：

> 七十六年无一事，此心惟觉性天通。（四库本《敬轩集》卷五）

吴与弼（1391—1469）在《日录》中也说：

> 淡如秋水贫中味，和似春风静后功。（四库本《康斋集》卷二）

---

〔4〕详见《朱熹的历史世界》下册，第八章第三、四节。

〔5〕见同上书第十二章，页527—532、585—586；北京三联书店版，页804—808、851—852。

这都表现了个人修养有得的深趣，绝不是门面语。但是在他们三人的诗、文、语录中却完全看不见宋代理学家对于“得君行道”的强烈要求了。换句话说，明代初期理学家所关怀的主要是个人如何成圣成贤，至于怎样从“内圣”推出“外王”，他们大体上是保持缄默的。这并不表示他们已抛弃了“儒家的整体规划”，而是因为明初的政治生态（特别是太祖、成祖两朝）切断了任何“得君行道”的可能性。

上举三位初期理学家中，吴与弼的影响最大，他的政治取向因此也对第二代理学家发生了示范作用。他似乎继承了明初“不仕”的传统，十九岁时便已决心“弃举子业”，中年则“省郡交荐不赴”，晚年（天顺元年，1457）虽被征至京，仍然坚不受官而归。有人问他为什么如此，他答道：“欲保性命而已。”这句老实话已将他视朝廷为危地的心理和盘托出。（见《明儒学案》卷一《吴与弼传》）他在《日录》中也说：

> 夜坐思一身一家苟得平安，深以为幸。（《康斋集》卷二）

格于政治生态的险恶，明代初期理学家只好退至《大学》修身、齐家的安全领域，而不敢触及治国、平天下的危地。从现存《曹月川集》看，曹端的主要关怀也不出修、齐的范围，如《夜行烛》、《家规粹略》、《语录》等都是明证。他在《续家训》诗中说：

修身岂止一身休，要为儿孙后代留。

言为心声，正可与吴与弼的心态互相印证。与弼的大弟子如胡居仁、陈献章、谢复、郑沆等也都绝意科第，以示“不仕”的决心（见《明儒学案》卷一、卷五及《明史·儒林一》各本传）。陈献章更明白地说：

天下之责不仕者辄涉于仆。（四库本《陈白沙集》卷二《复赵提学佥宪第三书》）

理学家即以“不仕”为标榜，则治国、平天下自是无从说起了。

澄清了明代初期理学家的心态和政治生态之间的关联之后，我们才能进一步阐明阳明学出现的划时代意义。王阳明（1472—1528）中进士在弘治十二年（1499），因此他在政治和思想领域中活跃的时期已进入16世纪。这时政治生态虽然继续恶化，但社会却正处于转型期间。主要由于士与商互动的影响，民间社会展现了空前的跃动。1525年他为一位商人写《墓表》便说了“四民异业而同道”这样惊人的话[6]。他的语录中也常常出现“须作个愚夫愚妇，方可与人讲学”、“如此格物，虽卖柴人亦是作得”、“虽终日作买卖，不害其为圣为贤”、“满街都是圣人”等说法。可见他已将“道”的

[6] 见《节庵方公墓表》，《王阳明全集》，上册，页941。

重任从“士”的身上推拓出去，由所有社会成员（“四民”）共同承担了。这是他的“良知”说的社会背景，但限于篇幅，这里不能详论[7]。

王阳明开创明代理学的第二阶段，但同时也可以说是明代儒学的再出发。前面已指出，“儒家的整体规划”因受阻于政治生态，自始便被搁置了起来。王阳明则是明代理学家中复兴这一规划的一位先驱。但他对于儒家规划的理解最初仍是以朱熹为依归。十五六岁时（1486 或 1487 年）他已开始依朱熹关于“致知、格物”的指示而有“格竹子之理”的尝试，后来又作了两次“格物”的努力（1492 与 1498 年），也都以失败告终。这都证明他奉朱注《大学》为无上宝典，而《大学》在程、朱系统中则是“儒家整体规划”的基本纲领。因此在正德元年（1506）上封事，受廷杖之前，他大体上仍遵守宋儒“内圣外王”的模式，“得君行道”的意识也在潜滋暗长之中。最明显的证据是他在弘治十七年（1504）主持山东乡试所出的题目和所收的范文——《山东乡试录》。（按：范文是否阳明所撰，今不易决定，但其内容必是他认可的。）其中如“所谓大臣者以道事君不可则止”一题，认定“大臣”的主要任务便是“引君于道”；如果“谏有不听”则必须“奉身而退，以立其节”[8]。又如“人君之心惟在所养”，则强

[7] 参看我的《中国近世宗教伦理与商人精神》（台北：联经，1987）及《现代儒学的回顾与展望》、《士商互动与儒学转向》两篇长文（收在《现代儒学论》，上海人民出版社，1998）。

[8] 《全集》，上册，页 841—842。

调“人君之心”是“天地民物之主”和“礼乐刑政教化之所自出”，因此人君必须“自养”其至公无私之心，才能治天下。“养心”之道即以“义理之学”来“克其私”而“扩其公”[9]。这明明上承宋儒“内圣外王”及“正心、诚意”而来。他在正德元年上《乞宥言官去权奸以章圣德疏》，犯颜直谏，终至贬逐龙场，便十足体现了“引君于道”的精神。

正德三年（1508）王阳明在龙场中夜大悟，这是“阳明学”的始点，与“朱熹学”判然划分界线，因此也是儒学史上惊天动地的一件大事。让我试论其意义，以结束这篇讲词。

《王阳明年谱》正德三年春“先生始悟格物致知”条记：

> 因念："圣人处此，更有何道?"忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉呼跃，从者皆惊。始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。乃以默记《五经》之言证之，莫不吻合，因著《五经臆说》。[10]

从“圣人处此，更有何道”八个字，我们清楚地看到：阳明之“悟”绝不仅仅是关于“格物致知”的纯理论

---

[9]《全集》，上册，页854—857。

[10] 同上，下册，页1228。

问题，而是在人生何去何从（existential choice）的问题上找到了最后的归宿。这一“何去何从”的困惑起于他个人生命中一个最深刻的危机，因此我必须先把这个危机的性质简单地说出来。阳明无疑是一位非常人物，不但才气浩瀚而且抱负远大；他早年在精神世界的种种追求便是明证。他在1499年中进士前后，已决意继承宋代士大夫“以天下为己任”的传统，因此晚年追忆当年所上《边务疏》，他坦承自己的动机是要“以身任天下”[11]。但宋儒“以天下为己任”是因为皇帝不但接受了“与士大夫同治天下”的原则，而且也默认了“儒家的整体规划”。所以，“得君行道”在宋代并不是一个完全脱离现实的幻想。王阳明在明代——特别是在“朝纲紊乱”的武宗时期——竟认真地重弹此调，则简直印证了“与虎谋皮”那句古语；他的主观的向往和客观的政治生态太格格不入了。他献身于“儒家的整体规划”——变“天下无道”为“天下有道”——的决定虽已不可动摇，但对于“得君行道”这一先决条件却一直感到困惑。这一困惑自然不能直接而明确地表达出来，每次都以曲折而隐晦的方式呈现在下面这个问题上面：“理”（或“天理”）究竟是外在于事物，如朱熹所强调的呢，还是内在于“心”，如陆九渊所说呢？（理由见后）龙场之悟，专就理学内部言，似乎仅仅关乎“格物致知之旨”，但就阳明自己的生命抉择而言，则恰恰是他在“得君行道”的老路之外发现了另一条

〔11〕 见《传习录补遗》，《全集》，下册，页1171。

新途径，可以变“天下无道”为“天下有道”。

从正德元年（上封事、下诏狱、受廷杖）到三年贬逐至龙场，这是王阳明生平最大的一次精神危机，所以他用“百死千难”四个字来形容它。为什么说它是危机呢？这是因为一方面在巨创深痛、奇耻大辱之余，他的“得君”残梦即已彻底破灭，而另一方面他的儒家立场又不允许他完全抛弃“行道”的承诺（commitment）；他陷入了进退两难、无所适从的绝境。龙场一悟才将他从危机中解救出来，即“得君”不必是“行道”的绝对前提（后详）。然则此悟何以又和《大学》“格物致知之旨”紧密地纠缠在一起呢？下面试申其说。

问题的关键仍在“儒家的整体规划”。程、朱一方面以《大学》为基本纲领，循着格、致、诚、正、修、齐、治、平的次第逐步从“内圣”推出“外王”。另一方面他们又以“治道”为重建合理秩序的始点，因此采取“得君行道”为运作模式。在这一规划中，“格物、致知”是全部活动历程的第一步，其重要性自不待言。但程、朱解“格物”为“即物而穷其理”，“致知”则使“心”对于天地间一切事物之“理”的知识不断扩充，最后达到“一旦豁然贯通”的境界（见朱熹《大学》补传）。所以“格物致知”其实是一件事，不能分开。只有在这个坚实的基础上，一个人才能逐步展开，从“内圣”推至“外王”。很明显的，这一儒家规划是特别针对着“士”到“人君”这一部分的人而提出的，因为他们负有“同治天下”的责任。“士”固然必须在各个不同的岗位上

"即物而穷其理"，"人君"也同样应该从整体的观点不断进行"穷理"的努力。不过他的"穷理"不必一定要采取"今日格一物，明日又格一物"的方式，而不妨"先立其大"，从"已知之理"而见于圣贤之书者下手。所以朱熹上宁宗奏札，特别强调："为学之道莫先于穷理，穷理之要必在于读书"；"穷理"之后"则自君臣之大，以至事物之微，莫不知其所以然，与其所当然，而无纤芥之疑，善则从之，恶则去之，而无毫发之累"（见《朱子文集》卷一五《甲寅行宫便殿奏札二》）。朱熹假定从"士"到"人君"都可以通过"格物致知"而掌握住天地万物之"理"，因此他始终不肯抛弃对于"得君行道"的向往。

程、朱"求理于事物"也与"得君行道"的要求有内在关联。朱熹所构想的"君道"具有"顺理"和"无为"的显著特色〔12〕。人君所"顺"的"理"就是"天理"或"太极"。他曾说："理却无情意，无计度，无造作。"（《语类》卷一《理气上》）又形容"太极""无方所，无形状"，以诠释"无极而太极"一语（《文集》卷三六《答陆子静五》）。这样的"理"或"太极"，落在"君道"层面便必然出现"无为而治"的虚君观念。程颐说：

> 为人君者，苟能至诚任贤以成其功，何异乎出于已也。（《周易程氏传》卷一"六五·童蒙吉"条）

〔12〕见《宋明理学与政治文化》，页242—243。

朱熹完全接受了这一观点，所以他理想中的“人君”只要能“用一个好人作相”、“有一好台谏”便足够了（《语类》卷一〇八《论治道》）。他又借用《尚书·洪范》中“皇极”两字来代表“君道”的“太极”。他反对孔安国以来解“皇极”为“大中”之义，而认定“皇极”是对人君“修身以立政”（《文集》卷七二《皇极辨》）的严格要求，最后达到“王者之身可以为下民之标准”的高度（《语类》卷七九《尚书二·洪范》）。这虽然是“理想型”(ideal type)，不能求之于任何一位历史上的“人君”，但宋代理学家早自神宗、哲宗时期起便不断向皇帝宣扬《大学》正心、诚意、修身之说，目的便在于塑造出可以共同“行道”之“君”〔13〕。

讨论至此，我才能正面解答“得君行道”与“穷尽天地万物之理”之间的内在关联。试读朱熹下面这句话：

> 以言夫人君以身立极而布命于下，则其所以为常教者，皆天之理，而不异乎上帝之降衷也。（《皇极辨》）

这便是说：“儒家的整体规划”中关于“君道”的种种规定并不是儒者或理学家师心自用而虚构出来的；相反的，它们都本于“天之理”。既是“天理”，根据“理一

〔13〕 见《朱熹的历史世界》下册，页46—48；北京三联版，页417—419。

分殊”的原则，自然必须在“天地万物”上面一一加以印证，否则将何以起人之信，更何能期“人君”之必从？引文末句“不异乎上帝之降衷”即在借宗教语言强调“天理”的不可违抗性。程、朱为什么解“格物”为“即物而穷其理”至此便图穷而匕首见了。至于这一套“格物致知”说的内部困难和是否真能收到预期的理论效果，则又当别论。这里我只是要指出，“求理于事物”确是“得君行道”设想中的一个重要环节。

回到王阳明的龙场顿悟，我们现在便完全懂得为什么他的突破点是“向之求理于事物者，误也”。他早年虽三番两次地与朱熹的“格物穷理”说奋斗，但因此说是通过“得君行道”以重建秩序的基石，他一直抱着很深的投鼠忌器的心理，不敢公开抛弃它。但是经过下狱、廷杖、贬逐等一连串的巨创深痛，龙场之夜他终于彻悟“得君行道”在当时的政治生态下是毫无根据的幻想。生活在一个“治”既无“道”、“君”也不体现“理”的政治世界，他无论如何也不能再接受“求理于事物”的说法了。

他的彻悟起于刚刚发生的切身经验，而不是单纯的哲学思辨的结果，这在他悟后所写《五经臆说》的残篇中可以得到清楚的印证。其中论“失身枉道之耻”一节必与“去衣受杖”的痛切感受有关，是非常明显的〔14〕。另一篇《龙场生问答》也证实了他的顿悟契机在于“得君行道”观念的破灭，他答“龙场生”关于“汲汲于求

〔14〕 详论见《宋明理学与政治文化》，页278—282。

去”之间，说：

> 君子之仕也以行道。不以道而仕者，窃也。今吾不得为行道矣。[15]

此文作于“戊辰”（正德三年，1508），当在悟后数日之内，恰好透露出他当夜悟从何起：他最初进入仕途本是为了“行道”，悟后已知此路不通，因此不得不“汲汲于求去”。此路为什么不通呢？这当然是因为由“仕”而“行道”，则“得君”是一个先决条件。他的政治经验已彻底否定了“得君”的可能性。总之，他理想中的人间秩序与朱熹并无不同，都不出“三纲五常”的基本模式；他们也同样承认这个秩序是从“天理”中出来的。但是朱熹的“天理”流行于“宇宙之间”，是在外的[16]。阳明在政治世界看不到“理”的存在，因此龙场一悟，将“天理”收归内心，终于和朱熹分手了。

王阳明放弃了“得君行道”的旧路，皈依“理”在“心”而不在“天地万物”的新信仰之后，立即面对如何落实“儒家的整体规划”的新挑战。变“天下无道”为“天下有道”仍然是他所肯定的儒学的基本功能，并未因信仰改易而动摇。但“得君行道”之途既断，“内圣”又将如何能推出“外王”，而通向“治天下”呢？这里必须

〔15〕《全集》，上册，页912。
〔16〕见《读大纪》，《朱子文集》卷七〇。

郑重指出，阳明与明代初期理学家如吴与弼、薛瑄、胡居仁、陈献章等不同，不能仅仅流连在“内圣”的境域以苟全性命。事实上，如前面所言，他是明代理学界重新发动“儒家的整体规划”的一位先驱。悟后他虽不再抱“得君”的妄想，甚至还有意退出“仕”途，但“行道”以“治天下”的宏愿却是他一天都不曾忘怀的。龙场之悟的另一重大突破便是他找到了一条推动“儒家的整体规划”的新路，可以绕开荆棘丛生的政治生态，以落实儒家关于“行道”的基本要求。“知行合一”和“致良知”的提出都和这一要求密切相应。

阳明悟后第二年（正德四年）便在贵阳书院揭出“知行合一”的宗旨，视之为“知行之本体”。此说与“行道”的关联可从两方面观察：第一，在消极方面它破除了朱熹以知行为二及“知先行后”的观点，因为所谓“得君行道”还是从这一观点中引申出来的。（人君必先“知”，然后才能与士大夫共同“行道”。）第二，在积极方面“合一”既是“知行的本体”，则“行道”一观念已失去独立存在的依据。为什么呢？因为“知者行之始，行者知之成；圣学只一个功夫，知行不可分作两件事”〔17〕。因此循着阳明的新教法以求“圣学”，则即知即行，即行即知，全部过程中既无间隔，也无停顿。这便给“儒家的整体规划”的实践提供了一重比较确实而可靠的保证，“得君行道”的重要性也相应地大为减轻了。

〔17〕《全集》，上册，页13。

阳明所谓“知行之本体”即是后来所说的“良知”。他说：

> 吾“良知”二字，自龙场以后，便不出此意，只是点此二字不出，于学者言，费却多少辞说。[18]

正因如此，他晚年（1525）在《答顾东桥书》中说：

> 若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也。[19]

此即龙场所悟的“格物致知之旨”，不过当时尚未有“良知”之名而已。“良知”两字到手以后，他顿悟所得的新信仰与“儒家的整体规划”之间的关系也得到了十分清楚的陈述。嘉靖五年（1526）《答聂文蔚》说：

> 仆诚赖天之灵，偶有见于良知之学，以为必由此而后天下可得而治。是以每念斯民之陷溺，则为之戚然痛心，忘其身之不肖，而思以此救之，亦不自知其量者。[20]

“致良知”是为了“天下可得而治”和“救斯民之陷

---

〔18〕钱德洪：《刻文录叙说》，《全集》卷四一，下册，页1575。
〔19〕《全集》卷二，上册，页45。
〔20〕同上，页80。

溺”，这个大目标和宋代的“儒家的整体规划”一脉相承，绝无二致。但是“致良知”却不必寄望于上面的皇帝和朝廷，而是广结“同志之士”径自从下面的社会和平民下手。所以同书又说：

> 仆之不肖，何敢以夫子之道为己任？顾其心亦已稍知疾痛之在身，是以彷徨四顾，将求其有助于我者，相与讲去其病耳。今诚得豪杰同志之士扶持匡翼，共明良知之学于天下，使天下之人皆知自致其良知，以相安相养，去其自私自利之弊，一洗谗妒胜忿之习，以济于大同，则仆之狂病，固将脱然以愈，而终免于丧心之患矣，岂不快哉！[21]

他虽自谦“不敢”，其实已当仁不让，慨然“以夫子之道为己任”；很明显的，这是宋儒“以天下为己任”的明代新版。宋代程、朱一系的理学家往往向皇帝陈说“格物、致知、正心、诚意”。陆九渊从“心即理”的立场上曾提出异议，他说：

> 诸公上殿，多好说“格物”，且如人主在上，便可就他身上理会，何必别言“格物”。[22]

---

〔21〕《全集》卷二，上册，页81。
〔22〕《象山先生全集》卷三四《语录上》。

但他虽不言“格物”，却仍然要在“人主身上理会”。这当然是因为宋代理学家具有一项共识：权源是握在皇帝的手上，他如果不肯在源头发动任何更改，政治革新便根本无从开始，士大夫更何能承担起“治天下”的大任？因此他们首先必须说服人君，积极支持“儒家的整体规划”。这是“得君”两字的确切含义。(儒学文献中所谓“得君”绝不能和世俗观念中所谓“邀君宠”混为一谈。)王阳明的“明代新版”则完全不同，他的眼光已从人君移向一般人民，最终目的是在“使天下之人皆知自致其良知”。这当然是一个无限艰巨的任务，所以他不得不到处接引所谓“豪杰同志之士”，以期“共明良知之学于天下”。

与宋代理学家的“得君行道”相对照，阳明“致良知”之教的最显著特色是“觉民行道”。这是他在龙场所悟出的全新构想，具有划时代的重大意义。这一点可以从他在正德七年（1512）《答储柴墟》中得到证实。他说：

> 伊尹曰：“天之生斯民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉。予天民之先觉也，非予觉之而谁也？”(按：见《孟子·万章》）是故大知觉于小知，小知觉于无知；大觉觉于小觉，小觉觉于无觉。夫已大知大觉矣，而后以觉于天下，不亦善乎？……夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。仆之意以为，己有分寸之知，即欲同此分寸之知于人；己有分寸之觉，即欲同此分寸之觉于人。人之小知小觉者益

众，则其相与为知觉也益易且明，如是而后大知大觉可期也。[23]

这便是他后来所强调的“使天下之人皆知自致其良知”和“偶有见于良知之学，以为必由此而后天下可治”，称之为“觉民行道”，是再恰当不过的。

“觉民行道”是一个伟大的社会运动和传“道”运动，而不是政治运动，在16世纪的中国曾掀起万丈波澜。我在《宋明理学与政治文化》第六章已有较详细的论证，这里不能涉及了。这篇讲词的主旨是从政治生态论朱熹学与阳明学的异同，我希望上面的论述基本上澄清了这一论旨。

2004年7月29日于普林斯顿

附记：这是2004年9月日本大阪关西大学召开的“东亚儒学国际研讨会”上的“基调讲演”词。

〔23〕《全集》卷二一，页813。

3

近世中国儒教伦理与商人精神*

我很荣幸应邀参加这次“涉泽国际儒教研究会”。我的基调演讲的题目——“近世中国儒教伦理与商人精神”——是陶德民教授建议的，这当然是因为我以前写过一部《中国近世宗教伦理与商人精神》(1987)，并且已由森纪子教授译为日文(1991)。1987年以后，我又继续在这一领域中作了更进一步的研究，同时用汉语和英语发表了不少论文。最近的一篇是《士商互动与儒学转向》，已收入我的《现代儒学论》(上海人民出版社，1998)。所以在这篇讲词中，我准备根据这些研究的成果作一提纲式的报告。

但在正式进入主题之前，我要特别对涉泽荣一先生的《论语与算盘》表示我的敬意。我在写完《中国近世宗教伦理与商人精神》一书以后，偶然读了《论语与算盘》的汉译本。我惊异地发现，我关于明、清商人精神的历

---

* 本文未曾发表过，陶德民教授的日译本收在陶德民、姜克实、见城悌治、桐原健真合编《東アジアにおける公益思想の變容》(东京：日本经济评论社，2009)。

史观察，竟和涉泽先生在《论语与算盘》中的主张不谋而合。因此我在《商人精神》日本语版的《自序》中特别指出：他所创造的“士魂商才”（《论语与算盘》卷一）的观念完全可以用来描写明、清时代的中国商人。当然，中国的“士”是指“文士”或“儒士”，这和日本的“武士”是有区别的。但是涉泽又告诉我们：日本“武士道”所体现的道德价值包括正义、廉直、侠义、礼让和敢作敢为等等（卷八）；而这些价值大部分都可以从《论语》中找到来源（卷一）。因此从比较的历史和文化角度说，日本的“武士”和中国的“儒士”所扮演的社会功能是确有很多相似之处。至于《论语》是中国“儒士”的精神泉源，那更是不在话下了。

如果我的理解大致不误，《论语与算盘》的中心论旨是主张儒家伦理在现代必须与企业经营互相支援、互相配合，以造成一个经济富裕和道德修养交相映发的社会。正如本书“导言”作者草柳大藏所指出的，涉泽投身实业界以后，便宣称“以《论语》为商业上的圣经”。他说以现代企业经营的特殊角度来读《论语》，发现孔子并没有把“仁义道德”和“生产谋利”放在互不相容的绝对位置；以“义”与“利”不能并存的极端观点毋宁是后世儒家对孔子原始教义的曲解或误解。涉泽关于《论语》的现代解读是相当合理的。我愿意举一个具体的例子，来支持他的新观点。他在卷四引了孔子下面两句话：

富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可

求，从吾所好。（《论语·述而》）

根据他的理解，这句话决没有“鄙视富贵”的涵义。相反的，上句是说“能以正道，虽执鞭之士亦可致富”；下句则是说“如果是不正当手段取得，毋宁处于贫贱”。他更作了一个更大胆的推断说：“孔子其实是主张：为了求富，像执鞭之士这样微贱的工作也不太排斥。”[1]

涉泽荣一不是“汉学家”，他没有进一步去追问孔子所谓“执鞭之士”究竟在当时是一种什么职业？为什么孔子谈论“富而可求”，首先竟想到“执鞭之士”呢？现在让我根据《周礼》来试解此谜。《周礼》“地官司徒下：司市”云：

凡市入，则胥执鞭度守门。

郑玄注曰：

凡市入，谓三时之市。（按：即指“一日三市”）市者，入也。胥，守门，察伪诈也，必执鞭度，以威正人众也。

孙诒让《周礼正义》卷二七疏“胥，守门，察伪诈也……”曰：

〔1〕见蔡哲义、吴璧维合译《论语与算盘》（台北：允晨，1987），页27—28。

据“胥师”文，谓市人有为伪饰虚诈者，察而纠之。以市门为市人所出入，易以司察，故使吏守之。云“必执鞭度以威正人众也”者，……案：系羊于木，以系人马，通谓之鞭。《书·舜典》云：“鞭作官刑。”据此即市刑只用鞭矣。

综合上面所引经典文字与后代注释，我们现在完全可以断定：“执鞭之士”便是古代看守市门的“胥”，以维持和监督市场制度的公平运作为主要职责。如果入市交易的人有任何“伪诈”的行为（如虚报商品的数量或品质之类），“胥”发现之便会对他们施以“鞭刑”。历史背景得到了澄清以后，孔子为什么因“富”而立即联想到“执鞭之士”，便已丝毫不难索解；而涉泽推测孔子并不反对以“正道”致富，也由此而得到了相当程度的印证。

这里我必须顺便提到原始儒家和商人的历史关联。孔子恰好出现在中国商业第一次繁荣的时代，所以孔子对于当时的市场制度有亲切的认识。其中最值得重视的是他的大弟子之一——子贡（端木赐），便是一位最有开创本领的大企业家，司马迁写《货殖列传》，以陶朱、子贡开端，则他在古代商业史上地位之重要可想而知。孔子在《论语》中曾对子贡有下面一句描述的话：

赐不受命，而货殖焉，亿则屡中。（《先进》）

这是说子贡不甘心受既定的社会身份（“士”）的安排，

自己主动地去经营商业，很能把握商机，因而获得成功。(这是现代注释家的共同意见。) 所以这句话中并没有谴责子贡从事“货殖”的意思。《论语》所载孔子和子贡的对话，也有不少很可注意的地方。《学而》篇：

> 子贡曰：“贫而无谄，富而无骄，何如?”子曰：“可也；未若贫而乐（道），富而好礼者也。”

子贡此时大概已“货殖”有成。他知道同门中多贫者(如颜回、原宪) 而自己则走上了“富”的道路，所以才有此一问。孔子的答案当然更深了一层，但肯定了“富而好礼”也同样可以合乎“道”，则是很清楚的。另一次对话更为有趣：

> 子贡曰：“有美玉于斯，韫椟而藏诸？求善贾而沽诸?”
>
> 子曰：“沽之哉！沽之哉！我待贾者也。”(《子罕》)

子贡在这里是借“美玉”比孔子的“道”，希望老师出仕以行“道”。孔子的答语甚急，流露出“得君行道”的迫切心情。但是这段对话最值得注意的还不是内容，而是语言。他们师弟都具有高度的幽默感，竟完全用当时市场的语言作为“论道”的媒介。孔子对“货殖”或市场多少是采取了一种道德中立的态度，上引的《论语》对话便是最有力的见证。我相信子贡在这一方面对孔子

曾发生了重要的影响，因为孔子是通过他才认识当时正处在上升阶段的“货殖”世界的[2]。

总之，原始儒学创建时期，由于子贡的出现，已与商人发生了关系。孔子“富而好礼”一语即在指点子贡，怎样将经商所得的财富纳入“仁义”的道德规范。司马迁很懂得这个意思，所以说：

> 礼生于有而废于无。故君子富，好行其德；小人富，以适其力。……人富而仁义附焉。富者得势益彰，失势则客无所之，心而不乐。（《史记·货殖列传》）

他接着论子贡，又说：

> 子赣既学于仲尼，退而仕于卫，废着鬻财于曹鲁之间，七十子之徒，赐最为饶益。……子贡结驷连骑，束帛之币以聘享诸侯，所至，国君无不分庭，与之抗礼。夫使孔子名布扬于天下者，子贡先后之也。此所谓得势而益彰者乎？（同上）

如果我们相信司马迁的论断，那么孔子之教之所以流布天下，子贡是很有贡献的。但因为汉以后的儒者逐渐发

---

〔2〕详见 Ying-shih Yu, "Business culture and Chinese Traditions—Toward a study of the Evolution of Merchant Culture in Chinese History", in Wang Gungwu, Wong Siu-lun, eds., *Dynamic Hong Kong: Business and Culture*, Hong Kong, 1997, pp. 14-16。

展了“轻商”的偏见，许多人都不肯接受司马迁的意见。一直要到明、清之际，商人的社会地位发生了重大的变动，儒家伦理才再一次进入商业世界，而子贡也正式成为商人崇拜的偶像。所以清末以来中国商店的门前，往往有下面这副对联：

经营不让陶朱富，
货殖何妨子贡贤。

《论语》和“算盘”终于结合起来了。下面让我简单追溯一下，儒家伦理和商人精神怎样由分而合的过程。

自汉至宋，儒学思想虽经过种种变迁，大体上说，对于商人和商业世界都不免抱着消极甚至否定的态度。宋代的新儒学（“道学”或“理学”）在这一问题上也没有提出新的观点。涉泽荣一因为17世纪（元和，1615—1624；宽永，1624—1644）日本的朱子学过于鄙视“货殖功利”，发生了不良的社会影响，因此断定程颐、朱熹“误传了孔、孟之教”[3]。程、朱是否误解了孔、孟这个问题太复杂，不是这里所能讨论的。但朱熹不鼓励儒者经商则是不可否认的事实。《朱子语类》卷一一三《训门人一》：

问：“吾辈之贫者，令不学子弟经营，莫不妨否？”曰：“止经营衣食亦无甚害。陆家（按：指陆

[3]《论语与算盘》，汉译本，页129—130。

九渊家）亦作铺子买卖。”

可见朱熹对于“子弟经营”只给予最低限度的认可，即止于维持“衣食”。他的基本预设显然是以行商致富足以害“道”。

宋、明理学史上第一位公开肯定“商”的价值的是王阳明。他在1525年为商人方麟所写的“墓表”中说：

古者四民异业而同道，其尽心焉，一也。[4]

“四民异业而同道”真是一句“石破天惊”的话，从来儒者没有人曾如此说过。《论语》中也只有“士志于道”（《里仁》）一语，阳明则进一步肯定“商”也“志于道”了。他在《语录》中还有一段话，可以和上引之语互相印证。他说：

虽治生（按：即指商业经营）亦是讲学中事。但不可以之为首务，徒启营利之心。果能于此处调停得心体无累，虽终日做买卖，不害其为圣为贤。何妨于学？学何贰于治生？[5]

阳明所谓“讲学”便是讲关于“道”的学问，可见他不

---

〔4〕《王阳明全集》（上海古籍出版社，1992），上册，页941。
〔5〕《全集》下册，《传习录拾遗》，页271。

但承认商业经营（“治生”）是“道”中应有之一事，而且明明白白地宣告：整天做买卖的商人也同样可以“成圣成贤”。宋代理学家还只说“士”可以“成圣成贤”，如周敦颐《通书 · 志学》篇所谓“圣希天，贤希圣，士希贤”。现在阳明则将“商”提升到和“士”完全平等的地位了。这个思想上的变化实在太大了。

涉泽荣一的“士魂商才”说强调“仁义道德”和“生产谋利”必须互相支援，所以在他的心中，真正的“商才”一定要具备深厚的精神修养；只有“以仁义道德、公正之理为本”的“商才”才能用他们的财富为全社会增加福利，不致于自私自利，最后陷溺在“腐败堕落”之中。（参看草柳大藏的《导言》）他的看法显然和王阳明“调停得心体无累”之说，是完全相通的。

为什么不迟不早，儒家伦理和商业经营在16世纪才开始合流呢？有两个历史因素必须提及：第一是十五六世纪中国的市场经济空前活跃，许多全国性和地域性的大型与中型企业都出现在这一时期。这属于经济史的范围，这里不能深论。第二是在这一时期中，大批的“士”加入了商人的行列，形成了一个长期的“弃儒入贾”的社会运动。其结果是“士”与“商”之间的界线变得越来越分不清了。王阳明的“四民异业而同道”便代表了儒家伦理在一个全新的社会现实面前所作的重大调整。下面让我对“弃儒入贾”的历史现象稍作说明。

据现代人口史研究的大概估计，明初（1400年左右）的中国人口约为六千五百万，但到1600年前

后，则已高达一亿五千万，几乎增加了两倍。这种情况在科举制度上有非常清楚的反映：明初地方学校的生员（即“秀才”）原有一定的名额，但15世纪以后便不断扩增。这是士人的队伍随着人口增加而扩大的显证。但地方生员并不能直接入仕，必须进入中央国子监为监生以后才有机会任官。而监生名额有限，每岁通过“贡监”途径而由生员升为监生的人则少之又少。这是从地方学校升入中央国子监以入仕的一条轨道。另一条轨道则更重要，即通过每三年一次的乡试（举人）和会试（进士）而取得入仕的资格。这是有明一代的所谓“正途出身”（清代也延续这条路）。但举人、进士的名额也有一定的限制，远不足以容纳越来越多的士人。所以16世纪初叶时民间已流行着一个说法：“士而成功也十之一，贾而成功也十之九。”〔6〕这个说法决不夸张。1515年文徵明（1479—1552）便指出，以苏州一府（八州县）而言，一千五百名生员之中，三年之内由“贡”途出身的不到二十名，由乡试而成举人的不及三十名，合起来不足五十人，其成功率是三十分之一〔7〕。而同时陕西的韩邦奇（1479—1556）也说，一个人二十岁成为生员，往往要等到五十岁才能入“贡”为监生，而且还要再过十年，到了六十岁才得“选官”，所以他主张多设进士和举人的名额，以解决大量

〔6〕见张海鹏、王世元主编《明清徽商资料选编》（合肥：黄山书社，1985），页251。

〔7〕见《莆田集》卷二五《三学上陆冢宰书》。

生员终身沉滞的危机[8]。这是明代中叶以后“弃儒入贾”运动的真正背景。

据我检查十五六世纪数以百计的商人传记，“弃儒入贾”的个案几乎占十之八九；另一方面，同一时期的儒家学者（包括思想家和文学家）之中，出身于商人家庭的也占了一个很高的比例。所以我们可以推断，至少自16世纪始，中国商人的社会性格已发生了一个重大的变化：商人不再是“四民之末”，而是仅次于“士”的社会阶层。更重要的，由于士与商之间的界线已混而难分，当时的“商才”几乎都具有“士魂”。简言之，中国史上出现了一个“士商互动”的全新局面。

明代以朱注“四书”取士，早年从事于举业的儒生无不熟读《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》。所谓“弃儒入贾”，是指他们放弃了科举考试，不再在仕途上求发展，转而在商业世界求发展。但他们不可能完全忘却儒家的价值和精神训练。相反的，这些儒家价值和修养往往成为他们事业成功的动力。我在研究过程中发现了无数具体的例证，但限于篇幅，这里只能略举二三事以见其大概。陆树声为16世纪的大商人张士毅写《墓志铭》，说他：

舍儒就商，用儒意以通积著之理。（《陆文定公集》卷七）

---

〔8〕 见《苑洛集》卷一九《见闻考随录》。

同时又有一位歙县商人黄长寿，《黄氏宗谱》上也说他：

以儒术饬贾事，远近慕悦，不数年货大起。[9]

吴伟业（1609—1672）为当时浙江富商卓禺写《墓表》，则引下面一段话来描写他的成功的秘诀：

白圭之治生也，以为知不足与权变，勇不足以决断，仁不能以取予，强不能有所守，虽学吾术，终不告之。夫知、仁、勇、强，此儒者之事，而货殖用之，则以择人任时，强本力用，非深于学者不能辨也。[10]

这三个例子足够说明："儒意"、"儒术"、儒家的道德条目（如知、仁、勇、强）都是当时商人的精神资源，在他们的企业经营上发生过创造性的作用。

吴伟业所引白圭的话，出于《史记·货殖列传》，这也是16、17世纪大商人传记中常常出现的文字。白圭、子贡、陶朱公（范蠡）三位商界先驱人物，此时都成为商人崇拜的偶像。李维桢（1546—1626）为一位徽商写《墓志铭》，开头便说：

〔9〕《明清徽商资料选编》，页449。

〔10〕见《梅村家藏稿》卷五〇《卓海幢墓表》。

太史公传货殖，子贡、范、白，其人豪杰，货殖特余事耳。（见《太泌山房集》卷八七《处士潘君墓志铭》）

宋代理学家如朱熹、陆九渊都肯定“圣贤”才是“豪杰”，而明、清文学家则把“豪杰”的尊号转赠给成功的大商人了。19 世纪的沈垚（1798—1840）也说：

天下之势偏重立商，凡豪杰有智略之人多出焉。其业则商贾也，其人则豪杰也。（见《落驱楼文集》卷二四《费席山先生七十双寿序》）

在儒家社会思想上，这不能不说是一个划时代的转变。上面所引虽多出于文学家之手，但并不是他们向壁虚构，而是忠实地反映了商人自己的观点。例如 16 世纪一位徽商许秩（1494—1554）说：

吾虽贾人，岂无端木所至国君分庭抗礼志哉！[11]

很显然地，许秩必曾熟读《史记·货殖列传》，因此向往着当时子贡到处受到各国王侯敬礼的声威。可见明代商人已经非常看重自己的社会地位；他们已不是勉强作买卖以谋衣食的“市侩”了。商人这一自负而兼自信的心

〔11〕 见《明清徽商资料选编》，页 216。

理在当时甚为普遍，不知不觉中便流露了出来。15、16世纪之后的一位山西商人王现（1469—1523）训诫他的儿子们说：

> 夫商与士，异术而同心。故善商者处财货之场而修高明之行，是故虽利而不污。……故利以义制，名以清修，各守其业。[12]

王现公然以商与士平列，即不承认士高于商之意。这是因为商人也“修高明之行”，同样能够以“义”制“利”。“商与士，异术而同心”这句话表达了商人的自我肯定。前引王阳明“四民异业而同道”和“终日做买卖，不害其为圣为贤”二语，其社会根源显然在此。王阳明如果在宋代，决不会如此说的。

王现所谓“善商者处财货之场而修高明之行”，也是明清商人阶层的一大特色。他们和儒家伦理的关系并不限于早年所读的“四书”，其中有不少人在经营之余仍然继续对儒学保持探究的兴趣。例如上文提到的浙江富商卓禺，他在早年便深信王阳明“知行合一”之教，后来又“偕同志崇理学、谈仁义”(同上)。与王阳明同时讲学的湛若水（1466—1560）也极受大盐商的尊敬，常来问学，若水称他们为“行窝中门生”(见何良俊《四友斋丛说》卷四)。唐顺之为盐商葛钦的妻子写传，也证实了这一重要事实。

---

〔12〕见李梦阳《空同先生集》卷四四《明故王文显墓志铭》。

葛母不但送她的儿子到南京向湛若水问学，而且捐数百金为若水在扬州建甘泉书院（《荆川先生文集》卷一六《葛母传》）。明代商人与理学的关系，于此可见一斑。徽商则普遍崇尊朱熹，各地徽州会馆中都供奉朱熹的牌位，岁时祭祀，婚丧则用《朱子家礼》[13]。不但如此，明清商人还努力实践宋明儒家的道德戒律。他们一方面手抄“先儒语类”，并将警句抄贴在墙壁上，作为处世的“格言”。另一方面，在做生意时则强调范仲淹的“不欺”、司马光的“诚”，因为他们深信：如果违背了“理”或“天理”，去行欺诈的事，则必将招致灾祸[14]。

为什么明清商人如此重视道德修养呢？最主要的原因是他们对商业经营看得很严肃，甚至很神圣。随之而来的是他们发展了高度的自觉，肯定自己所承担的社会责任不在治国平天下的“士”之下。用当时的话说，即“良贾何负闳儒”（汪道昆语）。他们的自负和自信是有充分根据的。正如沈垚所说，明清以来“睦姻任恤之风往往难见于士大夫，而转见于商贾”（同前引文）。这就是说，一切重要的社会公益事业，从家族、亲戚、乡里到一县、一州、一省，从前由“士大夫”承担着的，现在都落在“商贾”的身上了。最常见的公益事业如编族谱、建宗祠、设义庄，以至建书院、寺庙、修桥梁、疏通河道、开辟道路等等都要靠商人的财富来推动。甚至文化事业如大批整

〔13〕 例证见《中国近世宗教伦理与商人精神》，页130；日译本，页190—191。
〔14〕 见同上书，页140—143；日译本，页203—207。

理和刊行丛书，也非有富商的捐助不能有成。地方政府往往向商人呼吁，要他们为社会公益而慷慨解囊。所以16、17世纪的文人常借《史记·货殖列传》的话，强调“人富而仁义附，此世道之常也”。[15] 或说：“服贾而仁义存焉。”[16] “富”不但不与“仁义”相冲突，而且还是“仁义”的物质基础。商人之所以发展出前所未有的敬业和自重的精神，是丝毫不必惊诧的。试举一例。16世纪中叶江阴黄宗周是一位“弃儒入贾”的富商，他独力出资为江阴筑砖石城，又“捐金助军，赡济贫民”，终于有效地防御了“倭寇”侵犯，保全了江阴。朝廷为了酬报他的大功，特别建立了“江阴黄氏祠”，加以表彰[17]。像黄宗周这样的商人当然是社会的主要支柱，充分体现了“服贾而仁义附”的精神。

最后我要指出，16世纪以来长期的士商互动也使儒家的社会思想发生了重要的转向。王阳明“四民异业而同道”的新观念便是一个最重要的信号。关于这一转向我已在《现代儒学论》中讨论过了。现在我只能提出其中一个问题，对《论语与算盘》作一回应。

涉泽荣一认为，后代儒家将“义”与“利”看作互不相容的两极，是曲解了孔子的思想。但明清儒家恰好在“义”、“利”关系上进行了一次根本的调整。前面提及，山西商人王现已强调：商人并不只是一味求“利”，

---

〔15〕 钱谦益语，见《有学集》卷三五《太学生约之翁君墓表》。
〔16〕 汪道昆语，见《太函集》卷二九《范长君传》。
〔17〕 见王世贞《弇州四部稿》卷七六《江阴黄氏祠记》。

而是“利以义制”，即追求商业利润而不违背道德原则。因此我们不能说：“士”求“义”而不重“利”，“商”则重“利”而不顾“义”。事实上，士与商同样都面临着“义”与“利”的选择。这个看法在韩邦奇的笔下得到了进一步的发挥。他认为“士”如果抱着作官(“干禄”)的目的去读圣贤之书，其实即是求“利”；相反的，“商”如果逐“利”而不背道德，则恰恰保存了“义”。用他的话说：

> 非其义也，非其道也，一介不以与人，一介不以取人，是货殖之际，义在其中矣。（《苑洛集》卷七《西河赵子墓表》）

很显然的，韩邦奇是在摧破传说的偏见，即将商贾一概看作是只知“孳孳求利”的人。到了17世纪初年东林学派的顾宪成（1550—1612）为一位同乡商人（倪珵，1530—1604）写《墓志铭》，更把这一新“义利观”提升到哲学的高度。他说：

> 以义诎利，以利诎义，离而相倾，抗为两敌；以义主利，以利佐义，合而相成，通为一脉。人睹其离，翁（按：倪珵）睹其合。此上士之所不能訾，而下士之所不能测也。（《泾皋藏稿》卷一七）

顾氏在此将传统的义利观概括为“离而相倾，抗为两

敌”，而把新的看法概括为“合而相成，通为一脉”。这一划分既扼要，又简明，不能不说是思想史上一大成就。他自己的立场自然是站在“合”的一边。他之所以能立此新解，是和他的家世背景分不开的。他的父亲顾学是一个成功的商人，他的两位兄长也都先后佐父经商。不用说，他对商业世界中的义、利问题具有亲切的体验。所以这一新说特别值得重视。最后我愿意再补充一点，“义利合”的新观点并未即此而止，后来的儒者仍续有发挥，康熙五十四年（1715）一位官员为广东商人在北京建立的仙城会馆写《创建记》，便完全从“义利合”的角度出发，肯定商业世界的“义”与“利”似“相反”而实“相倚”〔18〕。这正符合涉泽荣一关于儒家“义利”的现代诠释，然而早在两三个世纪之前就流行于中国了。

这篇讲词追溯了中国史上“士魂”与“商才”的合流过程；通过这一历史的考察，涉泽荣一的睿见便更清楚地显示出来了。

2004 年 6 月 28 日

〔18〕 李华编《明清以来北京工商会馆碑刻选编》（北京：文物出版社，1980），页 16。

4

中国宗教的入世转向

宗教有它超越的一面，也有它涉世的一面。这便是传统宗教语言所说的“彼世”与“此世”之分。超越的彼世是否永恒不变、历久弥新？这恐怕永远是一个“见仁见智”而得不到最后答案的问题。但宗教终不能不与“此世”相交涉，而“此世”则不断地在流变之中。从宗教与“此世”之间的关涉着眼，我们当然可以讨论宗教的历史演进问题。

韦伯重视西方的宗教革命，特别是卡尔文派的教义，因为他显然认定这是西方近代精神的开端。依照他关于“传统”和“近代”的两分法，中国与西方的分别即是前者仍属传统社会，而后者则已进入近代阶段。工业资本主义、科学和技术便是西方近代精神的最中心、最具体的表现，而这些恰恰是中国所缺少的。他在《中国宗教》一书中曾把儒家和清教派作了一番较为详细的对比。在这一对比之中，儒家和清教派几乎显得处处相反[1]。限于当时

[1] Max Weber, *The Religion of China, Confucianism and Taoism* (The Free Press, 1951) 第八章结论部分关于儒家和清教的比较。

西方“汉学”的水平，韦伯关于儒家的论断在今天看来大部分都是成问题的。但在这一点上我们对他必须从宽发落。不过我们由此可以看出，在他的理解中，中国史从来没有经过一个相当于西方宗教革命的阶段。今天宗教社会学家的看法已有基本的改变。例如贝拉（Robert N. Bellah）论“近代早期的宗教”（early modern religion）便承认伊斯兰教、佛教、道教、儒家等都曾发生过类似西方新教那样的改革运动，不过比不上西方宗教改革那样彻底和持续发展而已[2]。

如果我们以西方的宗教改革作为衡量的尺度，中国不但曾发生过同类的运动，而且其时代远较西方为早。宗教改革的基本方向是所谓从“出世”到“入世”，也就是从舍弃“此世”变为肯定“此世”。其中一个重要观念即个人与上帝直接相通，不再接受中古等级森严的教会从中把持，这便是马丁·路德“唯恃信仰，始可得救”（salvation by faith alone）之说。与此相随而来的还有一种自由解释《圣经》的风气，即重视《圣经》的真精神而鄙薄文字训诂。这一风气也是由路德开端的。韦伯从比较社会学的观点出发，自然特别强调卡尔文派的社会经济伦理及其所产生的巨大影响。因为和后起的卡尔文派相对照，路德的经济伦理和社会思想的确是远为传统而保守；他的政治观念更带有浓厚的权威主义的倾向。

---

〔2〕Robert N. Bellah，“Religious Evolution”收在 Wililam A. Lessa and Evon Z. Vogt 合编 *Reader in Comparative Religion*（New York：Harper & Row，Second Edition，1965），pp. 82—84。

但是路德派开风气之功毕竟不容尽没。例如“天职”的观念便是由路德以德文译《圣经》而首先使用的[3]。而且即使在经济伦理一方面，路德派也还是有积极的贡献的。路德派的废止乞讨、鼓励大众劳动，及其宗教个人主义都曾有助于经济生活的发展。一般而言，路德派教区内的人民也是比较更能吃苦耐劳的[4]。从比较历史的观点讨论中国史上的宗教转向，我们并没有必要严守韦伯的分野，把西方的新教伦理局限于卡尔文一派之内。理由很简单：我们的主旨是追溯中国宗教伦理的俗世化对商人精神的可能的影响，而韦伯所研究的则是西方近代资本主义精神的宗教来源。这种资本主义，我们已说过，是西方所独有的。到现在为止，我们还没有充足的证据相信资本主义是中国历史上一个必经的阶段。我们所追问的是一个“韦伯式的”问题，但是我们毋须乎把韦伯原来的问题搬到中国史研究上面。

今天的社会学家、经济学家在讨论东亚经济发展的文化因素时，往往只注意到儒家伦理。这是很自然的想法，因为至少在表面上看，儒家伦理在这些地区的日常生活中是占有主导地位的。但是从历史上观察，中国宗

---

〔3〕 见 Weber, *Protestant Ethic*, pp. 79-81。关于“天职”观念在基督教思想史上的转变，可看 Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (London: Allen & Unwin, 1931), Vol. 2, pp. 609-612。但 Weber 对于“天职”观念的解释也不是人人都接受的。可看 Kurt Samuelsson, *Religion and Economic Action* (New York: Basic Books, 1961), pp. 43-47。此书由瑞典文译成英文，是对 Weber 理论的全面反驳，但辞理皆过激，颇遭非议。

〔4〕 Troeltsch，前引书，pp. 572-573。

教伦理的转向则从佛教开始。而且正如陈寅恪所说的，“自晋至今，言中国之思想，可以儒释道三教代表之。此虽通俗之谈，然稽之旧史之事实，验以今世之人情，则三教之说，要为不易之论。”[5]因此我们讨论这一问题便不能不同时涉及三教伦理的新发展。

一 新禅宗

原始的印度佛教本是一种极端出世型的宗教，把“此世”看成绝对负面而予以舍弃。这一性格本来和中国人的强烈入世心理是格格不入的。中国思想自先秦以来即具有明显的“人间性”倾向[6]。中国古代思想中虽也早有超越的理想世界（即“彼世”）和现实的世界（即“此世”）的分化，但这两个世界之间是一种不即不离的关系，并不像在其他文化（如希腊、以色列、印度）中那样形成了鲜明的对照。这是中国思想的重要特征之一。道家早有“方内”、“方外”之别，但其后的神仙观念仍从先秦“绝世离俗”的性格逐渐转变为秦汉以后的“一人成仙，鸡犬升天”，甚至甘愿留在人间的“地仙”[7]。

---

〔5〕陈寅恪，《金明馆丛稿二编》（上海古籍出版社，1980），页251。

〔6〕关于中国思想的“人间性”的问题，参看余英时，《中国知识阶层史论》（台北：联经，1980年），页54—57。

〔7〕中国的“此世”与“彼世”是不即不离的关系，故可称之为“内在超越”。详见余英时，《从价值系统看中国文化的现代意义》（台北：时报出版公司，1984年）。关于秦汉道教神仙思想的人间倾向，可看Ying-shih Yu，“Life and Immortality in the Mind of Han China”，*Harvard Journal of Asiatic Studies*，Vol. 25，1964—1965。

但是魏晋以来中国大乱，“此世”越来越不足留恋，佛教终于乘虚而入，不但征服了中国的上层思想界，而且也逐渐主宰了中国的民间文化。据我们目前所知，佛教最迟在两汉之际已传入中国，其所以必待魏晋以后始发生重大的影响，当然与中国当时的社会变动有密切的关系。一个极端出世型的宗教最后竟能和一个人间性的文化传统打成一片，其间自不免要经过一个长期的复杂的转化过程；不但中国文化本身必然因新成分的掺入而发生变化，佛教教义也不能不有相当基本的改变以求得在新环境中的成长与发展。限于篇幅，本文不能讨论这一历史过程[8]。

大体说来，自魏晋至隋唐这七八百年，佛教（还有道教）的出世精神在中国文化中是占有主导地位的。儒家虽始终未失其入世的性格，但它的功用已大为削减，仅限于实际政治和贵族的门第礼法方面。以人生最后的精神归宿而言，这一时期的中国人往往不归于释，即归于道。但在这几百年中，中国社会在剧烈地起着变化，佛教本身也不断地在变化中。唐代中国佛教的变化，从社会史的观点看，其最重要的一点便是从出世转向入世。惠能（638—713）所创立的新禅宗在这一发展上尤其具有突破性或革命性的成就。有人称他为中国的马丁·路德是不无理由的[9]。惠能立教一向被说成“直指本心”、“不立文

〔8〕关于佛教中国化的长期历史过程，可参考 Kenneth K. S. Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism* (Princeton University Press, 1973)。

〔9〕钱穆，“再论禅宗与理学”，收入《中国学术思想史论丛》第四册（台北：东大图书公司，1978），页232。

字”。后世通行本《坛经》“机缘品”记录他的话尚有“字即不识，义即请问”、“诸佛妙理，非关文字”等语[10]。有关惠能生平的传说和《坛经》的流传当然都有不少问题。不过大体上说，他纵使识字，其教育程度也不会太高。而《坛经》虽经后人窜改和增饰，我们现在仍可以敦煌本来代表他的思想。敦煌写本《坛经》第三十一节说：

> 三世诸佛，十二部经，亦在人性中本自具有。不能自悟，须得善知识示道见性；若自悟者，不假外善知识。若取外求善知识，望得解脱，无有是处。识自心内善知识，即得解脱。[11]

可见惠能确是主张“直指本心”的。但是“不立文字”之说则似乎有问题。《坛经》第四十六节说：

> 谤法：直言“不用文字”。既言“不用文字”，人不合言语；言语即是文字。

契嵩本在此句之下尚有一句话：“又云直道不立文字，即

---

〔10〕 惠能是否“不识字”，很难断定，因为他的传记中颇多宗教神话的成分。宇井伯寿在《禅宗史研究》第二（东京：岩波书店，1941）第二章“六祖慧能传”中曾详细比较一切有关传记。他认为惠能在青年时代卖柴养母之暇，早已读过各种佛教经典，所以才有后来“顿悟”（页 188—189）。最近印顺在《中国禅宗史》（台北，1971 年）中暗驳宇井之说，认为这是因为惠能是“利根”，而且不识字通佛法并非不可能（页 191—193）。这个问题不容易获得真正的解决。不过惠能教育程度不会太高，大概是事实。

〔11〕 本文所依据的敦煌本《坛经》是郭朋的《坛经校释》（北京：中华书局，1983）。

此‘不立’两字，亦是文字。”由此看来，说禅宗“不立文字”似是外人的“谤法”之言。惠能的本意当如第二十八节所说：

> 故知本性自有般若之智，自用知惠观照，不假文字。

所以禅宗也不是完全不用文字，不过主张“得意忘言”而已。“不假”与“不用”或“不立”之间是有很大的距离的。从“心行转法华，不行法华转”(第四十二节)的话判断，惠能对经典的态度当与马丁·路德相去不远，即自由解经而不“死在句下”。更值得注意的则是第三十六节一段话：

> 善知识！若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心恶之人；在家若修，如东方人修善。但愿自家修清净，即是西方。

同条又载有他的《无相颂》，其一曰：

> 法元在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间。

这一《颂》在后世通行本中改作：“佛法在世间，不离世间觉，离世觅菩提，恰如求兔角！”其意义便更清楚了。

惠能“若欲修行，在家亦得，不由在寺”之说，在当

时佛教界真是惊天动地的一声狮子吼。佛教精神从出世转向入世便在这句话中正式透显了出来。后来的禅师们翻来覆去讲的也都离不开这个意思。所以到了宋代的大慧宗杲便不能不说“世间法即佛法，佛法即世间法”了。禅宗大师们要人回向世间当然并不表示佛教已改变了舍离此世的基本立场，不过他们发现了此世对于“解脱”有积极的意义：不经过此世的磨炼，也就到不了彼岸。用南泉普愿的话说：“直向那边会了，却来这里行履。”（《古尊宿语录》卷十二）这和西方新教诸大师并无不同。路德也好，卡尔文也好，他们也仍然把此世看成是负面的，是人的原罪的结果。但他们不再主张以躲在寺院中静修的方式来舍离此世。相反地，他们认为只有入世尽人的本分才是最后超越此世的唯一途径。“天职”的观念即由此而出，因为这是符合上帝的意志的。入世苦行的精神之所以在卡尔文教派中发展到最高点，则是由于卡尔文的“天职”观念更为积极；他认为上帝的意思是要信徒从内部征服此世，改造此世，以达到舍离此世的目的。

修行不必在寺，再加上“识自心内善知识即得解脱”，不必外求，这又使禅宗的立场和新教的“唯恃信仰，可以得救”十分接近。如果“个人与超越真实之间的直接关系”（the direct relation between the individual and transcendent reality）确是近代型宗教的一个特征的话，那么禅宗和基督新教无疑同具有这一特征[12]。基督教是

〔12〕 Robert N. Bellah，前引文，p. 82。

外在超越型的宗教，它的“超越真实”即是上帝。新教推开了中古的教会，使个人与上帝直接相通。上面已经指出，这一点正是它的革命性之所在。禅宗则走的是内在超越之路，它的“超越真实”即是内在于人的“佛性”或“本心”。现在禅宗也把人的觉悟从佛寺以至经典的束缚中解放了出来，认为每一个人“若识本心，即是解脱”（《坛经》语，见第三十一节）。仅就这一点来说，我们至少不能不承认惠能的新禅宗确是中国佛教史上的一场革命运动了。

但是禅宗的革命毕竟与西方的宗教革命有大不相同之处。西方的中古的基督教不但通过统一的罗马教廷而支配了西方人的全部精神生活，而且它与西方的俗世生活——从政治、经济到风俗——的关系也发展到了无孔不入的境地。所以宗教革命一旦爆发便立刻风起云涌，撼动了整个西方的基督教世界（Christendom)。新教领袖如路德、卡尔文等人因此必须在他们的教义中全面地对基督教与俗世相关涉的各种问题提出明确的解答。举凡国家、家庭、经济、法律、教育、个人道德、社会组织等问题，路德与卡尔文无不分别从他们所持的宗教或神学观点发表了大量的论述。非如此他们的教派便无法取得社会上有力团体和一般教民的了解和支持。从这一方面看，佛教在中国传统社会中所扮演的角色便远不能和西方的基督教相提并论。这是有关宗教与中西文化系统之间的异同问题，本文不能讨论。我们在此只需指出一个重要的事实，即惠能的禅宗革命最初仅限于佛教范围之内。而且由于唐代佛教宗派甚多，禅宗不过是其中的一支，这一革命实际上是静悄

悄地发生在宗教世界的一个角落之上，并没有立刻掀动整个俗世社会。因此惠能的《坛经》也并不曾谈到与俗世有关的问题。他的弟子神会虽然有较浓厚的政治兴趣，但他所关心的主要仍是宗教问题——如为南宗定是非——而不是俗世问题。在敦煌所发现的《神会语录》中，我们看到有许多俗世人物和他有往来，其中包括户部尚书、礼部侍郎、刺史、司马、长史、别驾、给事中、县令等等官吏。然而这些人所提出的则完全是关于佛教教义的疑难。所以初期禅宗在社会经济伦理方面究竟持有什么见解，今天尚无史料可资说明。但是禅宗的入世转向是一个长期性的运动，在惠能死后的一个世纪，禅宗的南岳一派终于在佛教经济伦理方面有了突破性的发展。这便是百丈怀海(749—814)的《百丈清规》和他所正式建立的丛林制度。不过这种经济伦理最初仍是局限在佛教内部，大约经过了相当长的时间才逐渐影响及于佛教以外的社会。

宗教并不能真正离俗世而存在，故任何宗教都有其俗世史的一面，佛教当然不可能是例外。佛教自晋至唐在中国经济史上曾发生过重要的影响，无论是庄园经济、工业或商业，我们都可以看到佛教所留下的清楚痕迹。关于这一方面，中、日、西方的史学家已有无数的研究可供参考。但佛教对中国经济的实际影响是一回事，它的经济伦理则是另一回事。本文所要涉及的则是佛教经济伦理的入世转向，而不是佛教经济史。

原始的佛教经济伦理出于印度，是主张不劳动。梁武帝时荀济上疏有云：

佛家遗教，不耕垦田，不贮财谷，乞食纳衣，头陀为务。今则不然。数十万众，无心兰若从教。不耕者众，天下有饥乏之忧。设法不行，何须此法？(见道宣《广弘明集》卷七所引)

可见据原始印度教律佛徒以乞讨为生，不事农业生产。[13] 但是中国是一个农业社会，僧徒完全不耕田事实上是办不到的。例如法显是4世纪人，三岁便度为沙弥；他在寺时"尝与同学数十人于田中割稻"(见慧皎《梁高僧传》卷三本传)。所以东晋道恒《释驳论》中已说当时沙门"或垦殖田圃，与农夫齐流；或商旅博易，与众人竞利"了(见《弘明集》卷六)。

大致说来，在南北朝至安史之乱之前，佛教在经济方面是靠信徒的施赐(包括庄田)、工商业经营以及托钵行乞等等方式来维持的。安史之乱以后，贵族富人的施舍势不能如前此之盛，佛教徒便不能不设法自食其力了。百丈怀海的清规和丛林制度便是在这种情况下发展出来的。

在百丈怀海所创立的"清规"中，有两点最和本文主旨有关。据《宋高僧传》卷十"怀海传"：

朝参夕聚，饮食随宜，示节俭也。行普请法，示上下均力也。

---

〔13〕 可看中村元，"禅における生産と勤労の問題"(一)，《禅文化》第二期及(二)，《禅文化》第三期。

也就是说，“节俭”和“勤劳”是禅宗新经济伦理的两大支柱。“勤劳”已见原文，毋须解释。“普请”究是何义？后世通行本《百丈清规》卷下“大众章”第七说：

> 普请之法，盖上下均力也。凡安众处，有合资众力而办者……除守寮直堂老病外，并宜齐趣。当思古人无一日不作、一日不食之诫。

《禅林象器笺》卷九“丛轨门”给“普请”所下的定义如下：

> 集众作务曰普请。

“作务”即是劳动，这是禅门的老传统，《坛经》已记载弘忍“发遣惠能令随众作务”(第三节)。现在百丈所订下的“普请”制度则是寺中一切上下人等同时集体劳动，包括他自己在内。据《五灯会元》卷三“百丈怀海章”记载：

> 师凡作务，执劳必先于众。主者不忍，密收作具，而请息之。师曰：吾无德，争合劳于人？既偏求作具不获，而亦忘餐。故有“一日不作、一日不食”之语，流播寰宇。

这段记载所引“一日不作、一日不食”一语后来讹传为百丈的名言。其实这话是稍后禅宗中人对他的描写，而不是出自他本人之口。不过陈诩在元和十三年

(818) 所写的“唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭”(《全唐文》卷四六六) 已明说他：

> 行同于众，故门人力役，必等其艰劳。

“塔铭”撰于百丈死后四年，正是第一手史料。可见他确表现了“一日不作、一日不食”的精神[14]。

百丈所创的“一日不作、一日不食”的普请法是他决心抛弃原有印度佛教中的“律制”而“别立禅居”(《宋高僧传》卷十“怀海传”中语) 的一种革新。因此当时曾招致内部的批评。这一改变自然会引起教义上的疑难。下面这一段问答最值得注意：

> 问：斩草伐木，掘地垦土，为有罪报相否？
>
> 师云：不得定言有罪，亦不得定言无罪。有罪无罪，事在当人。若贪染一切有无等法，有取舍心在，透三句不过，此人定言有罪。若透三句外，心如虚空，亦莫作虚空想，此人定言无罪。
>
> 又云：罪若作了，道不见有罪，无有是处。若不作罪，道有罪，亦无有是处。如律中本迷煞人及

〔14〕 关于“一日不作、一日不食”的考证可参看宇井伯寿，前引书，页369—370。按：黄庭坚“南康军开先禅院修造记”云：“药山以三篾绕腹，一日不作则不食。”(《豫章黄先生文集》卷十八) 则“不作不食”又传为药山惟俨 (751—834) 的故事。但检赞宁《宋高僧传》卷十七及《景德传灯录》卷十四均未见其事。惟俨属青原行思第二世，可见“入世苦行”在北宋已是禅宗各派所共有的精神。

转相煞，尚不得煞罪。何况禅宗下相承，心如虚空，不停留一物，亦无虚空相，将罪何处安著？（《古尊宿语录》卷一"大鉴下三世，怀海"）

我们从百丈和弟子的问答之间显然可看到这一教义上的革命在佛教徒的内心中确曾造成了高度的紧张。因为以前佛教徒在事实上不能完全免于耕作是一回事，现在正式改变教义，肯定耕作的必要，则是另一回事了。推百丈答语之意，是说只要作事而不滞于事，则无罪可言。后来元、明本的《幻住清规》对这一点便有明白的交代：

公界普请，事无轻重，均力为之，不可执坐守静，拗众不赴。但于作务中，不可讥呵戏笑，夸俊逞能。但心存道念，身顺众缘，事毕归堂，静默如故。动静二相，当体超然，虽终日为而未尝为也[15]。

---

〔15〕 亦见于《禅苑清规》九，二书均收入《续藏经》第二册。中村元在上引文（一）中认为禅宗和尚转向劳动以四祖道信（580—651）为一大关键，因为庐山大林寺和五祖的黄梅双峰寺都有数百至千人，其地又远离城市，不能靠行乞为生。安禄山乱后，寺庙也不再能仰赖贵族施舍庄园为生，百丈怀海"一日不作，一日不食"的新规即在此种背景下产生。（《禅文化》二，页27—35）。按：中村元的说法似出推测，与事实不符。安史乱后，贵族舍田为寺以及寺院大量置田产这事仍时有所见。南方如苏州、杭州、天台等未受战乱波及，其例更多。可看陶希圣主编《唐代寺院经济》（台北：食货出版社，1974）"寺观庄田"所收诸例，并可参考Jacques Gernet, *Les aspects economiques du Bouddhisme, dans la societe du Ve au Xe Siède* (Paris, 1956), pp. 112-138所引敦煌及其他有关寺田的史料。安史之乱以后，唐代之社会经济发生了重要变化，固属事实，但究竟是否足以解释"百丈清规"的出现，恐怕还有待于进一步研究。关于"百丈清规"所表现的中国佛教经济思想，可看道端良夫，《中國佛教と社會との交涉》（京都，1980），页45—67及Kenneth Ch'en，前引书，页145—151。

这是用一种超越而严肃的精神来尽人在世间的本分，也就是庞蕴居士所谓“神通并妙用，担水及砍柴”了。《五灯会元》卷九记沩山与仰山师弟之间的问答也非常有意义：

师夏末问讯沩山次，沩曰：子一夏不见上来，在下面作何所务？师曰：某甲在下面钽得一片畬，下得一箩种。沩曰：子今夏不虚过。

沩山灵祐（853 卒）是百丈怀海的法嗣。他现在说钽畬、下种不是“虚过”，这不但肯定了世间活动的价值，而且更明白给予后者以宗教的意义。基督新教所谓“天职”，依韦伯的解释，其含义正是如此[16]。如果我们再联想到卡尔文特别引用圣徒保罗（St. Paul）的“不作不食”（If a man will not work，neither shall he eat.）之语，则禅宗“入世苦行”的革命意义便更无可疑了。

百丈怀海的新宗教伦理到了宋代已传布到整个中国社会，因此关于此一转变的记载决不限于佛教文献。朱熹在讨论《孟子》的“遁辞”时曾屡次引以为例证。兹举两条如下：

如佛家初说剃除髭发，绝灭世事。后其说穷，又道置生产业，自无妨碍。

---

〔16〕 Weber, *Protestant Ethic*, p. 80; Troeltsch, 前引书, pp. 609—610。

如佛学者初有桑下一宿之说。及行不得，乃云：种种营生无非善法。皆是遁也。（均见《朱子语类》卷五十二）

这个“遁辞”其实便是从百丈怀海开始的。而且“一日不作、一日不食”这句话也从宋代以来变成了家喻户晓的“俗语”，一直流传到近代。所以清人翟灏在《通俗篇》（卷十二“行事”）中便把此语收了进去。现代禅宗史专家特别看重“百丈清规”的“历史的意义”，是非常有道理的[17]。

二 新道教

道教与佛教之间的关系从来是十分复杂的，一方面是互相竞争、互相冲突，另一方面又互相交涉。但以互相交涉言，道教往往吸取佛教的教义、戒律、仪式等以为己用。这当然是因为佛教的组织远较中国本土的宗教为发达。以宗教性格而言，道教又远比佛教为入世，因此道教自汉代以来也不断吸收儒家的教义。“三教合一”可以说是道教的一贯立场。唐代皇室特别尊崇老子，故道教在上层贵族阶级中甚为流行；这种官方道教，宋代以下依法继续存在。

---

〔17〕 见宇井伯寿，《百丈清規の歷史的意義》，收在他的《佛教思想研究》（东京：岩波书店，1943），页628—645。此文详溯“百丈清规”在佛教史上的起源和发展，并且特别重视它对日本禅宗的影响。关于最后一点可参考今枝爱真《中世禪宗史の研究》（东京大学出版会，1970）第三章第三节“清規の傳來と流布”，页56—72。

但这不是本文所要讨论的。真正对中国一般社会伦理有影响的则是民间道教。可惜我们现在对安史之乱以后民间道教的情况尚不甚了解。这一方面仍有待于专家的研究。

以我们目前对于道教史的知识而言，新道教的兴起当以两宋之际的全真教最为重要，其次则有真大道教、太一教与稍后的净明教。这四派都来自民间，而且也对一般社会伦理有比较广泛的影响。新道教和当时的理学与禅宗鼎立而三，都代表着中国平民文化的新发展，并取代了唐代贵族文化的位置[18]。

但以入世苦行的新宗教伦理而言，惠能以下的禅宗是这一个伟大的历史运动的发端，儒家和道教则都是闻风而起的后继者。关于儒家的新动态，我们将在另篇《儒家伦理的新发展》讨论。此节仅追溯新道教的发展，尤其着眼于禅宗的影响。

关于全真教的创立，元好问《紫微观记》说得最清楚：

> 贞元、正隆（1153—1160）以来，又有全真家之教，咸阳人王中孚倡之，谭、马、邱、刘诸人和之。本于渊静之说，而无黄冠禳禬之妄；参以禅定之习，而无头陁傅律之苦。耕田凿井，从身以自养，推有余以及之人，视世间扰扰者差为省便然。（《遗山先生文集》卷三五）

〔18〕 见吉冈义丰，《道教の研究》（京都：法藏馆，1952），页132。

元遗山此文中“参以禅定之习，而无头陁彿律之若”一语最值得注意。此语所指即是百丈怀海创设的丛林制度。《续高僧传》卷十记其事如下：

> 或曰：《瑜伽论》、《璎珞经》是大乘戒律，胡不依随乎？
>
> 海曰：吾于大小乘中，博约折中，设规务归于善焉。乃创意不循律制，别立禅居。

全真教不但在组织上效法百丈的规模，而且在宗教伦理上更吸收了百丈“一日不作、一日不食”之教。元遗山上文所谓“耕田凿井，从身以自养”便是明证。但袁桷《野月观记》论及全真教时对这一层刻画得更为生动：

> 北祖全真，其学首以耐劳苦、力耕作，故凡居处饮食，非其所自为不敢享。蓬垢疏粝，绝忧患美慕，人所不堪者能安之。（《清容居士集》卷十九）

全真教虽然后来在元代发展出“末流贵盛”的现象，但在初起时以自食其力、勤苦节俭为号召。王重阳及谭、马、邱、刘诸子是否在创教时已正式参考过百丈的丛林制度和清规，因史料不足，不能轻断。不过上引元遗山的话应可视为间接证据，使我们相信全真教至少曾受到禅宗的影响。此外还有两个重要的事实也足以加强我们的推断。第一是全真教的道观不但后来也有“丛林”的称呼，而且

它也有类似“百丈清规”的戒律。北京白云观的前身是唐玄宗敕建的天长观，在元代改名长春宫，遂成全真教的根本重地。白云观中藏有《全真元范清规》一部，20 年代和 40 年代日本学者曾研究过。据他们报告，这部全真教的《清规》基本上是采用了北宋的《禅苑清规》，也就是《百丈清规》的修订本。所以全真教的组织仿自百丈所创立的“禅居”，确是“信而有征”的[19]。第二，王磐《诚明真人道行碑》说：“全真之教，以识心见性为宗，损己利物为行，不资参学，不立文字。”（见《甘水仙源录》卷五）这完全是用禅宗的语言来描写全真的教旨。《仙源录》是全真教人李道谦所辑的历史，非教外人的诬词，自然是可信的。

我们虽然强调百丈怀海的禅宗革新对于新道教的兴起有深刻的影响，但是我们并不因此而否定新道教自有其内在的精神。这种精神也许可以看作是从晚唐到宋代的一种普遍的时代精神，不但见之于禅宗，也同样表现在新儒家和新道教的身上。新道教在方法上、组织上都可能受到禅宗的感染，然而精神则必须从内部发展出来，不能向禅宗借取。所以专从道教传统的本身来看，全真教是一个崭新的发展。至少当时的人是如此看待它的。王恽在《大元奉圣州新建永昌观碑铭》中说：

> 自汉以降，处士素隐，方士诞夸，飞升炼化之术，祭醮禳禁之科，皆属之道家。稽之于古，事亦

〔19〕 宇井伯寿，《禅宗史研究》第二，页 395（“附记”）引大谷湖峰的话。

多矣。徇末以遗本，凌迟至于宣和极矣。弊极则变，于是全真之教兴焉。渊静以明志，德修而道行，翕然从之，实繁有徒。……耕田凿井，自食其力；垂慈接物，以期善俗，不知诞幻之说为何事。敦纯朴素，有古逸民之遗风焉。[20]

此文明白指出全真教既不同于汉代以来的隐士，更不同于朝廷所崇信的方士“诞幻之说”，而尤厌恶后者。宣和当指宋徽宗时林灵素之事。林灵素自政和三年（1113）至汴京，宣和元年（1119）放归，六七年间道教倾动一世。南宋周煇《清波杂志》卷三已云：

宣和崇尚道教，黄冠出入禁闼，号“金门羽客”，气焰赫然，林灵素为之宗主。

可见王恽“凌迟至于宣和”必指林灵素一派的道教而言，其意显然以全真教之兴即是对这种官方道教的一种革命[21]。

---

〔20〕见《秋涧先生大全文集》卷五十八。

〔21〕关于宋代官方道教的一般状况，可看洼德忠《道教史》（东京：山川出版社，1977）页258—287；专论宋徽宗与道教的关系的，则有金中枢，“论北宋末年之崇尚道教”，《新亚学报》第七卷第二期（1966年8月）及第八卷第一期（1967年2月）。我们当然也不能过信王恽的话，真以为新道教全无“幻诞之事”。“幻诞”、“祭醮”全真教也仍偶见。这是民间宗教所不能完全避免的。但他们确以“入世苦行”为立教的精神所在，则大致不成问题。参看柳存仁“全真教和小说西游记（二）”，《明报月刊》，第二十卷第六期（1985年6月），页59—60。

但另一方面，全真教的宗旨也不在避世，而是“耕田凿井，自食其力；垂慈接物，以期化俗”。这恰好说明它是从遁世的态度转为入世苦行。王恽对全真教的苦行尚另有说明。《秋涧先生大全文集》卷六十一“提点彰德路道教事寂然子霍君道行碣铭”云：

全真家禁睡眠，谓之消阴魔，服勤苦，而日打尘劳。

这种“打尘劳”的教法是王重阳创教时便已设立的。尹志平《北游语录》载：

长春师父（按：即邱处机）言：俺与丹阳（按：即马钰）同遇祖师学道，祖师令俺重作尘劳，不容少息，而与丹阳默谈玄妙。一日，闭户，俺窃听之，正传谷神不死调息之法。久之，推户入，即止其说。俺自此后，尘劳事毕，力行所闻之法。

可见全真教有两条入路：一是“默谈玄妙”，即上引王磐所说的“识心见性为宗”；另一则是“打尘劳”，即王磐所谓“损己利物为行”。王重阳虽因人施教，其旨归则一。因此，“识心见性”和“打尘劳”缺一不可。若无前者即终生在尘劳中打滚，永无超越的可能；若无后者，则空守一心，也不能成道。王志谨《盘山语录》记载：

长春真人云：心地下功，全抛世事；教门用力，大起尘劳。若无心地功夫，又不教门用力，请自思之，是何人也。……昔在山东十有余年，终日杜门，以静为心，无人触者，不遇境，不遇物，此心如何见得成坏？便是空过时光。夫天不利物则四时不行，地不利物则万物不生，不能自利利他，有何功行？故长春真人曰：动则安人利物，与天地之道相合也。

这段语录说明"尘劳"便是入世去做"利他"的"功行"。但"功行"本身并无目的，最后的目的仍在成"道"。《北游语录》又说邱处机"教人积功行，存无为而行有为"。这句话很重要，因为"无为"即指"道"言。所以"无为"不是消极的"静"，而是积极的"动"。这种思想在全真教创立时已出现了，王重阳的《立教十五论》中，有两条最与入世苦行有关。第十二论"圣道"，认为入圣道必须"苦民多年，积功累行"，此即入世的"功行"。第十五论"离凡世"则谓离凡世者不是"身"离，而是"心"离。他以藕根喻身，须在泥中，以莲花喻"心"，开虚空之美。所以得道之人是"身在尘世，心游圣境"[22]，这便是所谓以出世的精神做入世的事业。稍知卡尔文教义者不难看出这正符合"以实际意识和冷静的功利观念与出世目的相结合"(combination of practical sense and cool utilitarianism with an

〔22〕 关于王重阳的《立教十五论》，可看吉冈义丰，前引书，页176—180。

other-worldly aim.)。[23]

全真教的发扬光大以邱处机的贡献为最大，决不是偶然的。而且即使是比较偏向于“静”的一边的马钰，也同样肯定“尘劳”的价值，并赋予入世事业以宗教的意义。《盘山语录》记录他的话有如下一段：

> 修行人若玄关不通，当于有为处用力立功立德，久久缘熟，自有透处，胜如两头空担，不能无为，不能有为，因循度日。[24]

“无为”和“有为”即是出世和入世的“两头”。对于一般常人而言，出世的“玄关”是不容易通的；他们必须从“立功立德”的入世之路求道，这样才不至于两头落空。马钰恐人“因循度日”，邱处机怕人“空过时光”，这也表现了唐宋以来的新宗教运动中极值得注目的一种紧张的心理。上节引沩山禅师之语，认为“钼得一片畲，下得一箩种”便不是“虚过”时光，其用意与此正相同。而且更有趣的是，在17世纪英国清教伦理中，我们也看到同样的心理，例如：浪费时间是最大的罪恶，睡眠过长是极不道德的事，人在世间尽职时必须勤劳，食色之欲必须尽量节制等等。这简直和全真教的伦理东

[23] Troeltsch，前引书，p. 609。

[24] 以上尹志平《北游语录》和王志谨《盘山语录》各条都从钱穆《金元统治下之新道教》一文中转引，见《中国学术思想史论丛》第六册（台北：东大图书公司，1978），页201—211。

西辉映，古今一辙。韦伯在讨论清教伦理时认为“劳动”(labor) 是西方教会所特有的苦修方法，不仅与东方宗教恰形成最尖锐的对照，而且也是世界一切寺院戒律所未有〔25〕。这一论断正是适得其反。我们当然无法苛责韦伯，不过我们必须由此领取一个极深刻的教训：即他的“理想型”(“ideal type”) 研究方式本身实含有极大的危险性。无论多么圆熟的理论家或多么精巧的方法论者，如果他缺乏足够的经验知识终不免是会犯严重的错误的。

全真教与新禅宗也有不同之处，它的入世倾向自始便比较显著。因此它对当时一般社会伦理的影响也比禅宗来得直接而深切。山东邹县有陈绎会《重修集仙宫碑》，特别对邱处机在“尘劳”方面的成就加以推崇。碑文说：

> 予闻全真之道，以真为宗，以朴为用，以无为为事，勤作俭食，士农工贾因而器之，成功而不私焉。……在金之季，中原板荡，南宋孱弱，天下豪杰之士，无所适从……而重阳宗师长春真人，超然万物之表，独以无为之教化有为之士，靖

---

〔25〕 Weber, *Protestant Ethic*, p. 158. 又王恽《大元故清和妙道广化真人玄门掌教大宗师尹公道行碑铭》(见《秋涧先生大全集文集》卷五十六) 记尹志平的修行要诀，有云：“修行之害，食睡色三欲为重。多食即多睡，睡多情欲所由生。人莫不知，少能行之者。必欲制之，先减睡欲。”这也可以证实前引“禁睡眠”、“服勤苦”之语确是全真教的一贯教法。此碑之末又说尹志平的弟子仇志隆“居终南四十余年，洁以修己，耕而后食”，更可证明全真教三传之后仍守“服勤苦”和“一日不作、一日不食”之戒。

安东华，以待明主，而为天下式。[26]

碑文中“勤作俭食，士农工贾因而器之”和“为天下式”等语决非虚词溢美，一部全真教史可以为证。中国新宗教的入世转向具有重大的社会意义是不可否认的。

真大道教在入世苦行方面和全真教完全一致，但它与禅宗的关系则较全真更为明显。王恽《游沩川水谷太玄道宫》诗：“云封石上钵”句之下有注曰：

初大道郦五祖者，逃难此山，众追及，弃衣钵石上而匿，其物重，众莫能举，异焉，遂请主其教，今道院盖郦所创也。（《秋涧先生大全文集》卷五）

真大道教五祖郦希成是金元之际的人。这个衣钵故事显然是禅宗惠能神话的再版（见《坛经》“行由品”）。陈垣说：“大道教宫观，始亦称庵，墓亦称塔，法物有衣钵，与释氏同。其初固介乎释道之间，不专属道教。”[27]这一论断是正确的，由此可见它确实受到了新禅宗的直接影响。

关于真大道教的兴起，吴澄在《许州天宝宫碑》中记其宫中道士的话如下：

---

〔26〕 此碑未著录，文从陈垣《南宋初河北新道教考》（北京：中华书局，1962），页41转引。

〔27〕 同上书，页91。

吾教之兴，自金人得中土时，有刘祖师避俗出家，绝去嗜欲，屏弃酒肉，勤力耕种，自给衣食，耐艰难辛苦，朴俭慈闵，志在利物，戒行严洁，一时翕然宗之。(《吴草庐集》卷二十六)

刘祖师名德仁，见《元史》卷二〇二“释老传”。稍后虞集在《真大道教第八代崇玄广化真人岳公之碑》中对该教的源流及其社会影响有更详细的叙述。碑曰：

真大道者以苦节危行为要，不妄求于人，不苟侈于己，庶几以徇世夸俗而为不敢者。昔者金有中原，豪杰奇伟之士往往不肯婴世故，蹈乱离，赖草衣木食，或佯狂独往，各立名号，以自放于山泽之间。当是时，师友道丧，圣贤之学湮泯澌尽。惟是为道家者多能自异于流俗，而又以去恶复善之说以劝诸人。一时州里田野各以其所近而从之。受其教戒者风靡水流，散在郡县，皆能力耕作，治庐舍，联络表树，以相保守，久而未之变也。(《道园学古录》卷五十)

这一节文字的重要尤在于它所描写的并不限于真大道一教，而是所有新兴的道教。这些教派不但都以“力耕作，治庐舍，联络表树，以相保守”为其特色，而且也都能号召附近的人民来“受其教戒”。新道教的起源与当时北方沦于异族统治有关是毫无可疑的。不过这些教派的发展都先后经历了一百年以上而“未之变”，这却

不是完全从政治的因素便能得到解释的了。以真大道教的扩张而言，虞集在碑文之末又告诉我们：

> 其徒云：西出关、陇至于蜀，东望齐、鲁至于海滨，南极江淮之表，皆有奉其教戒者，皆攻苦力作，严祀香火，朔望晨夕望拜，礼其师之为真人者如神明然。信非有道行福德者多不足当其任。而真人时常使人行江南，录奉其教者已三千余人，庵观四百，其他可概知矣。

真大道教之所以传布得如此之广，其一部分的原因自然是由于它的教义适合于乱世人民的需要。真大道教的原始教义现在尚有九条保存在宋濂的《书刘真人事》一文中。这九条是：

> 一曰视物犹己，勿萌戕害凶嗔之心。二曰忠于君，孝于亲，诚于人；辞无绮语，口无恶声。三曰除邪淫，守清静。四曰远势力，安贫贱，力耕而食，量入为出。五曰毋事博弈，毋习盗窃。六曰毋饮酒茹荤；衣食取足，毋为骄盈。七曰虚心而弱志，和光而同尘。八曰毋恃强梁，谦尊而光。九曰知足不辱，知止不殆。（《宋学士文集》卷五五）

除了最后三条显然取自《老子》之外，其余都近乎儒家入世的教训，而尤以忠孝勤俭为宗旨所在。此外赵清琳

所撰，至元二十六年（1289）所立的《大道延祥观碑》也记载了教祖刘真人的基本教义。此碑接近原始史料，更可信赖。碑文说：

> 其教以无为清静为宗，真常慈俭为宝。其戒则不色、不欲、不杀、不饮酒、不茹荤，以仁为心，恤困苦，去纷争，无私邪，守本分，不务化缘，日用衣食，自力耕桑赡足之。有疾者符药针艾之事悉无所用，惟默祷虚空以至获愈，复能为人除邪治病。平日恬淡，无他技。彼言飞升化炼之术，长生久视之事，则曰吾不得而知，惟以一瓣香朝夕恳礼天地。故远近之民愿为弟子，随方立观者不少焉。〔28〕

上引碑文的后半段说明真大道教也和全真教一样，是对于唐宋官方道教的一种革命，即完全不靠各种“方术”来吸引人。此文的前半段则写出一种典型的入世苦行的宗教伦理，不但和全真教的伦理几乎没有什么差别，而且其戒律和清教伦理也有不少共同之点。陈垣特别强调“不务化缘”是真大道教的特色〔29〕。其实这也不妨看作是《百丈清规》的进一步的发展。其“日用衣食，自力耕桑赡足之”即是“一日不作、一日不食”的宗旨的一种具体表现。百丈怀海以后，禅宗并未中止化

---

〔28〕 此碑未著录，文从陈垣《南宋初河北新道教考》，页41转引。
〔29〕 同上书，页88。

缘托钵之事。真大道教自始便和禅宗有密切的关系，已如上述。但它在立教之初竟一再把“不务化缘”列为教规之一，足见它在入世苦行方面比禅宗走得更远了。

限于篇幅及材料，本文不能对新道教的其他流派如太一教和净明教加以详细的讨论了。大体说来，这两派也都具有浓厚的入世倾向。据王恽记太一教中人言：

> 道家者流虽崇尚玄默，而太一教法专以笃人伦、翊世教为本。至于聚庐托处，似疏而亲，师弟子之间，传度授受，实有父子之义焉。[30]

则太一教伦理的入世性格，不言可喻。文中“师弟子之间，传度授受，有父子之义”一语，需要略加解释。太一教始祖萧抱珍立下一条特别规定：嗣法继位的人必改从萧姓，如二祖萧道熙本姓韩，三祖萧志冲本姓王。陈垣以为这是“效法释氏”。但据“父子之义”一语，则更可能是借用儒家的宗法制度以加强宗教组织的严密性。而且若“效法释氏”则必须教中道士都改从萧姓，这似乎不然。净明教是刘玉真在1297年创立的，《玉真刘先生语录·内集》说：

> 或问：古今之法门多矣，何以此教独名净明忠孝？先生曰：别无他说。净明只是正心诚意；忠孝

[30] 见《秋涧先生大全文集》卷六十《太一三代度师先考王君墓表》。

只是扶植纲常。但世儒皆闻此语烂熟了，多是忽略过去。此间却务真实践履。(《净明忠孝全书》卷三)

可见净明教更是直接以儒家的伦理为立教的根据。在这一方面净明教确与上述三派同属于新道教，即以强调日常伦理的实践为其最主要的特色〔31〕。不过关于太一教，我们还应该指出它与全真教和真大道教之间有一个显著的差别。据上引王恽《三代度师王君墓表》及另一篇《故太一二代度师先考韩君墓碣铭》(同书六一卷)，太一教自创教之日起即得到"望族"、"巨家"的支持。所以二祖和三祖的父祖最初都是倾家产以奉"香火"的教徒。相反地，全真教则对穷人吸引力更大，元遗山"惰窳之人翕然从之"之语足为明证(见前引《紫微观记》)。也许正由于这一经济背景的差异，所以太一教才没有强调"自食其力"的原则吧〔32〕！

总结地说，新道教各派的兴起和发展充分地说明了一个重要事实：中国的宗教伦理自新禅宗以来即一直在朝着入世苦行的方向转变。新道教基本上是民间宗教，这一点在大多数道教史家之间已取得共同的认识。正因如此，这一新的宗教伦理才逐渐地随着新道教的扩展而渗透到社会各个阶层中去。南宋以来《太上感应篇》之类的道教"善书"不断地出现并广泛地流行。这也是与

〔31〕 秋月观瑛《中國近世道教の研究》(东京，创文社 1978)，页 179。

〔32〕 按陈垣在《新道教考》页 4 说："三教祖乃别树新义，聚徒训众，非力不食。"其实此语只能用之于全真与真大道两教，不能施之于太一教。

新道教以俱来的一个重要的历史现象，大有助于新伦理在民间的传播〔33〕。新道教的宗教伦理在肯定此世、肯定日常人生方面比新禅宗更向前跨进了一步。禅宗已承认"锄得一片畲，下得一箩种"是不虚过时光，已承认"砍柴担水，无非妙道"。但是他们还不能承认"事父事君"也是"妙道"。用现代的话说，他们还不能肯定社会组织的正面价值。新道教一方面沿袭了新禅宗所开始的入世苦行的方向，另一方面又受了儒学的影响。所以他们才更进一步地讲"事父事君"。真大道教"专以笃人伦、翊世教为本"和净明教以"忠孝"立教都是明证。这是新道教的"三教合一"。王重阳开宗明义，依据《孝经》、《道德经》和《般若心经》三部经典，尤其具有象征的意义〔34〕。

新道教的伦理对中国民间信仰有深而广的影响，其中一个特别值得注意的思想便是天上的神仙往往要下凡历劫，在人间完成"事业"后才能"成正果"、"归仙位"（如

〔33〕 关于《太上感应篇》的研究，可参考吉冈义丰，前引书第二章（"感應篇と功過格"）。

〔34〕 见吉冈义丰，前引书，页131。有关全真教混合儒、禅、道三教及其入世苦行的特色，并可参看洼德忠《中國の宗教改革——全真教の成立》（京都：法藏馆，1967）。奥崎裕司撰"民众道教"一章（见福井康顺等共同监修，《道教》，第二卷，东京，1983）曾对上文所论四派新道教有综合论述。其大旨谓四大新道教都有三教融合的强烈倾向，其中全真教受禅宗影响，真大道与净明则以儒家伦理为主。此说似略嫌简化，但所言三教混合的趋势是不错的。关于全真教的"三教归一"说，更可参看柳存仁"全真教和小说西游记（五）"，《明报月刊》第二十卷第九期（1985年9月），页71。柳先生发现全真教确与《西游记》有关，从宗教史的观点看，也是有重大意义的。

《玉钏缘》弹词中的谢玉辉)。同时凡人要想成仙也必须先在人间"作善事"、"立功行"。《太上感应篇》卷上说:"所谓善人,……所作必成,神仙可冀。欲求天仙者当立一千三百善;欲求地仙者当立三百善。"即是这一思想的通俗化的表现。其实全真教的"打尘劳"、邱处机说"不遇境、不遇物,此心如何见得成坏?"便是神仙下凡历劫之说的一个远源。马钰教人"当于有为处用力立功立德,久久缘熟,自有透处"。和邱处机教人"积功行,存无为而行有为",也与立善成仙的说法相去不远。这种思想正是要人重视人世的事业,使俗世的工作具有宗教的意义。人在世间尽其本分成为超越解脱的唯一保证。如果说这种思想和基督新教的"天职"(calling)观念至少在社会功能上有相通之处,大概不算夸张吧!

本文是《中国近世宗教伦理与商人精神》的上篇(台北:联经,1987年,页13—40)

5

明清小说与民间文化

柳存仁《和风堂新文集》序

柳存仁先生是我生平最敬重的一位学者。自 50 年代末以来，柳先生刊布了大量有关中国文史哲的研究论著。就我所见到的专集而言，下面四种是最重要的：

一、Liu Ts'un-yan，*Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels*，Vol. I. Otto Harrassowitz，Wiesbaden，1962.（《佛道教影响中国小说考》）

二、*Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind*，E. J. Brill，Leiden，1976.（《和风堂论文选集》）

三、*New Excursions from the Hall of Harmonious Wind*，E. J. Brill，Leiden，1984.（《和风堂散策新集》）

四、《和风堂文集》（上、中、下三册），上海古籍出版社，1991。

此外柳先生还有不少单篇论文散见于中外学术刊物中，并未收入集内，其著述之富，至可惊羡。但是认识柳先生的人都知道，他不但取精用弘，而且厚积薄发，胸中还不知积蓄了多少题目和资料，尚待一一写出。

现在柳先生将最近几年来的研究论文收集在一起，编成一部《和风堂新文集》，这对于柳文的爱好者真是一项莫大的功德。因为这些论文大部分都发表在各种学报和专刊之中，一般的读者如果没有现代大型图书馆的便利是很难有机会见到的。《新文集》顾名思义自然是《和风堂文集》的续编，体例和分类也一脉相承。此编分为四个部门：第一分经、史，第二分道教史，第三分小说史，第四分文学杂著。《和风堂文集》虽未明标四分，事实上也是这样排列的，这从目录的分段中可以一目了然。

承柳先生雅嘱，要我为他的新文集写一篇序言。受宠若惊之余，我不免既惶悚，又踌躇。惶悚，因为柳先生是我的学术前辈，依照中国文化的传统，我万无写序之理；踌躇，因为柳先生“高文博学”（钱默存先生的用语），我不足以窥见其造诣之精微于万一。但是几经考虑之后，我还是决定承担下柳先生交给我的任务，这是因为我在下面写的并不是传统的“序”，而是现代的“引言”（introduction），旨在将柳先生的治学精神和学术渊源介绍于《新文集》的读者，限于时间，下文所述极为简略，且恐不免多误，好在原书俱在，读者不难自作判断。无论如何，我愿意借这个机会说出我个人对于柳先生的学问的理解。

以中国现代的学术分类而言，柳存仁先生的专业领域是中国小说史和宗教史（特别是道教史）的研究。但是柳先生并不仅仅是所谓“窄而深”的专家，他同时也是对中国文化的各方面都具有睿识的通人。事实上，他

的小说史和道教史的背后有一部贯通着古今的中国文化史。关于这一层，任何人只要仔细读过《和风堂文集·序》便可以得到充分的印证。在这篇长序中，作者从《四库全书总目提要》起讲，中间特别强调“三礼”研究的重要，其着眼点主要便在于追溯“古代的社会制度和人民生活”怎样一直演变到现代的。这正是作者现身说法，从多方面指示我们如何通过古籍的精密探讨以疏导中国文化的源与流。所以在我的认识中，柳先生是一位广义的文化史家，小说史和道教史则为他进入中国文化史这一广大的世界提供了两条新途径。这两条新路虽然不是他最先开辟的，但他在这两条路上披荆斩棘的劳绩却比任何人都要大，这是学术界所公认的事实。

柳先生开始以小说和道教为门径探索中国文化，至少是四五十年前的事了。但是有趣的是：他的研究取向今天却恰好在西方史学界大为流行。最近一二十年来，西方史学研究的重点明显地朝着文化史方面移动。这一动向的原因很复杂，这里不能深谈。照一般的分析，下面两个学术上的动力是比较值得注意的：第一是史学家已不能再心安理得地接受经济、社会决定论的历史解释。甚至马克思主义派和法国的年鉴学派（Annalistes）也有不少人改弦易辙，投身于文化史的研究。第二是解释派的人类学（interpretive anthropology）注重文化符号在一般人的生活中的“意义”（meaning）对于文学家发生了很大的影响。人类学和史学的合流是文化史兴起的一个重要原因。更应当指出的是今天流行的文化史，其

研究重心完全偏向“民间文化”或“通俗文化”(popular culture)方面，这和以往的文化史之注重上层文化(elite culture 或 high culture)截然异趣。民间宗教、巫术、戏文、小说或其他通俗文字因此成为史学家的主要研究素材。这一新风气最近也吹进了西方的中国史领域，明清时代的“民间文化”已开始受到广泛的注意。演义小说、杂剧、地方戏、善书、宝卷文学等都在民间文化的角度下获得新一代史学家的重新检讨[1]。又如明代“功过格”的发展与社会变迁以及道德秩序之间的关系，最近也有英文专书讨论[2]。其书虽未标“民间文化”之名，事实上也是关于明代民间文化的专题研究。在这些新论著中，柳先生的英文著作都是不可或缺的参考文献。我可以毫不迟疑地断言，随着明清民间文化研究的不断扩大，柳先生在小说史和道教史方面所取得的巨大业绩将越来越受到史学界的重视。因为从史学的观点说，柳先生过去四五十年来的工作恰恰是为中国民间文化史奠定了一个最坚实的基础。但是柳先生对小说史和道教史的深入研究是从中国文、史、哲的综合传统中引申出来的，并不是无源之水。新史学家恐怕还要经过几代的努力才能充分地认识到他的全部中英文著作的价值。这里涉及了上层文化与民间文化之间的关系，在中国和西方的整体传统

---

〔1〕可参看 David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski eds., *Popular Culture in Late Imperial China* (University of California Press, 1985)。

〔2〕见 Cynthia J. Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit, Social Change and Moral Order* (Princeton University Press, 1991)。

中有种种微妙的差异。无论如何，我们必须承认下面这个事实：即本世纪中国学人治戏曲史、小说史、宗教史而卓有成绩者无不植根于经、史、子、集的旧传统，如王国维、鲁迅、胡适、陈垣、余嘉锡等都是显例。用中国传统的语言说，似乎学者若不能尽“雅”（上层文化），则也不易深入地赏“俗”（民间文化）；“雅”与“俗”之间存在着千丝万缕的牵系。柳先生的小说史和道教史研究便直接来自这个学术传统。

已故戴密微（Paul Demiéville）先生为《和风堂论文选集》写序，提到柳先生有一部小说体裁的长篇自传——《青春》，叙述他20年代在北京的童年生活。可惜我至今还没有眼福读到。在《和风堂散策新集》中，柳先生附录了一篇英文讲词，回忆他童年时代的片断生活，虽然趣味盎然，但于早年读书的经过却语焉不详。不过从戴密微的序中，我们知道柳先生十八岁那一年（1935）已出版了一部中国文学史，那么他在入大学前中国文史修养所达到的深度也就不难推想了。

从柳先生论著中所偶然流露的一些自传材料，加上最近发现的若干相关文献，我现在已可断定他的学术取向是在他考进北京大学以后奠定的。柳先生入北大国文系在1935年，这是一个关键性的时间，因为上一学年北大国文系刚刚发生了一场重大的变动。胡适《一九三四年的回忆》说：

> 这一年北大方面的改革有一点足记：我兼领中国文学系主任……中国文学系减去三个教授，添的

是我、傅斯年（半年）和罗常培，也是一进步。

我今年开始担任“中国文学史概要”，是我第一次“改行”，虽然吃力，颇感觉兴趣，有许多问题，向来不注意的，此时经过一番研究，都呈现新的意义，大概我的文学史是可以写的了。

中国文学系的大改革在于淘汰掉一些最无用的旧人和一些最不相干的课程。此事还不很彻底，但再过一年，大概可以有较好的成绩。[3]

胡适在这里虽然轻描淡写，但其实这是北大国文系的一件大事，当时曾引起风波，《回忆》中所说“无用的旧人”主要是指林损（公铎）和许之衡（守白）两位教授。周作人在《北大感旧录·林损》中告诉我们：

他算是北大老教授中旧派之一人，在民国二十年顷，北大改组时，标榜革新，他和许之衡一起被学校所辞退了。……他大写其抗议的文章，在世界日报上发表的致胡博士（其时任文学院长兼国文系主任）的信中，有“遗我一矢”之语，但是胡适之并不回答，所以这事也就不久平息了。[4]

由于这次的“改组”，北大国文系才正式进入了

[3] 见《胡适的日记》，第十二册（台北：远流，1989）。
[4] 见《知堂回想录》（香港：三育，1970），下册，页486—487。

"整理国故"运动的轨道，其结果不但是胡适讲授"中国文学史概要"，而且孙楷第（子书）也得以继马廉（隅卿）之后在北大开小说史的课程[5]。

上面简略地介绍了1934年以后北大国文系的新气象，这对柳先生的学问路向实在发生了决定性的影响。柳先生认真治小说史始于《封神演义》作者的考证，事在1936年春，也就是他在北大第一年第二学期的时候。那时他正是胡适中国文学史班上的学生，同时他大概也听了孙楷第小说史的课。关于这一点，他后来在论文中曾屡屡提到[6]。但是最能说明这种影响的还是我最近发现的柳先生给胡适的四封信，收在《胡适遗稿及秘藏书信》第三十册（页630—639)。《秘藏书信》仅影印原件，绝大多数有月日而无年份，以致次序往往错乱，柳先生这四封信也是如此。我根据内证，可以断定第一信写于1936年12月22日，第二信1939年8月30日，第三信同年3月24日(此二信颠倒了)，第四信1940年6月8日。现在将第一信全录于下：

适之先生：

暑假前听先生"中国文学史纲要"课，言及封神

[5] 马廉卒于1935年2月19日，见《知堂回想录》，下册，页370及507—511。其时孙楷第任职于北平图书馆，故在北大当属兼任。1937年3月6日孙楷第有一封长信给胡适，始讨论北大国文系聘他为专任的问题。原信影印本见耿云志主编《胡适遗稿及秘藏书信》(合肥：黄山书社，1994)，第三十二册，页610—614。

[6] 如《和风堂文集》下册，页1231及1261—1262。

传著者问题，曾说大概是扬州陆长庚作，后读独立评论，见先生与张政烺先生通讯，颇证此说。今年秋间，学生对封神传与陆氏之关系的问题，甚感兴趣；曾加详考，颇有所获。近日写有一篇东西（约万字）题为“封神传与陆西星”。曾请孙子书先生审正，孙先生并加意见及修改。大概这个问题，很近具体化，颇可成立了。因此说前曾由先生及子书先生提出，故生那一篇小文，并拟呈政，不知您有空暇可以抽出赐正否？便中敬恳示知为祷。专此，敬请

钧安

学生柳存仁敬上十二月二十二日

张政烺和胡适关于《封神演义》作者的通讯分别作于1936年6月8日和10日，刊在当时《独立评论》第二〇九号上，故柳先生此函必在同一年。由此可知他入北大国文系的第一年，便为《封神传》作者的问题深深吸引住了，第二年秋季已写成了一篇长达万言的考证文字。（第三封信说：“生前作陆西星作封神传考证，曾蒙在北大文史周刊发表”，当即指此文。）从此他踏上了小说史研究的漫长征程。由于陆西星是道教中人，而《封神榜》也以道教为主体，他又更进一步展开了道教史的系统整理。我们可以说：柳先生通过小说和宗教的“双修”以阐明中国文化史的性质，其始点便是1936年的《封神传》考证。屈指算来，今年恰好是六十周年。

我读柳先生这四封信，最受感动的是他的锲而不舍

的精神。这四封信先后跨越了五个年头，不但封封涉及《封神传》作者的考证，而且每一封信都报告了最新的发展，或是新材料的发现，或是考证的新收获。所以《封神演义》的最后编写人是陆西星这一假设虽然是由张政烺、胡适、孙楷第等人最早提出的，但是此说之获得完全证实则必须归功于柳先生一人的长期辛勤的努力。如果我们要寻找一个前例，则清初阎若璩考证《古文尚书》适可比类。疑《古文尚书》为伪者早有吴棫、朱熹、梅鷟、焦竑诸人，但他们的说法都只能算是不同程度的"假设"，必待《古文尚书疏证》出然后方可谓之"证实"。柳先生的《佛道教影响中国小说考》及其他有关陆西星的中英文论文便是《封神传》考证方面的《古文尚书疏证》，这是毫无可疑的。

中国的"国故整理"运动在30年代已达到了完全成熟的境界。这个运动一方面继承了清代考证学的旧传统，另一方面则吸收并融合了西方现代学术的新眼光。所以30年代是中国文、史、哲各方面的研究最有光彩的一段时期，一时大师辈出，传世名著往往而有。钱宾四师回忆当时北平学术界的情形说：

> 要之，皆学有专长，意有专情，世局虽艰，而安和黾勉，各自埋首，著述有成，趣味无倦，果使战祸不起，积之岁月，中国学术界终必有一新风貌出现。[7]

---

〔7〕《师友杂忆》（台北：东大，1983），页158—159。

这是亲身体会的话，句句真切，不但北平如此，推之全国亦然。柳先生的学问便是在30年代“整理国故”这一新学术气氛中孕育出来的。

柳先生在北大只读了两年，便碰到了卢沟桥事变，他最后两年则是在上海光华大学借读完成的。1939年3月24日致胡适函云：

> 生自离北平后，即来沪。因舍下向住沪，生亦在光华大学借读。教授有张歆海、蒋竹庄、吕诚之诸先生。今夏即算卒业。

同年8月30日又函胡适（即《秘藏书信》中的第二封信）云：

> 生现侥幸已在北大国文系卒业，刻任光华大学史学系讲师，并略兼太炎文学院课务。

因为是“借读”，所以他仍算“北大国文系卒业”。信中提到的三位教授，张歆海是白璧德（Irving Babbit）的入室弟子，在哈佛的博士论文是《安诺德的古典主义》(The Classicism of Matthew Arnold)；蒋竹庄即蒋维乔，佛学造诣尤深；吕诚之即吕思勉，是史学大家。所以柳先生在北大和光华各读两年，得以兼揽南学与北学之长，这更是一种最难遇的机缘。

据1940年柳先生致胡适第四封信（信中提到“钱宾

四先生亦将由苏州来沪”和“最近林语堂先生返国”，这两件事都发生在1940年)，他在7月间即将去香港，追随许地山在香港做研究。许地山也治宗教史，曾有关于摩尼教与道教的论著。这时似乎正在研究《道藏》[8]。更巧的是陈寅恪这一学年也在香港大学担任客座教授。柳先生自然不会放过向他们问学的机会；他后来精治《道藏》，一部分的渊源或亦在此。1941年（辛巳）钱锺书过香港赠柳先生诗，有“论交多巨子”之句，恐怕也是就地取材吧。总之，柳先生以特殊因缘，早年转益多师，择善而从，他所取得的巨大成绩，不仅是个人才性的充分发挥，而且也是“国故整理”成熟时期最具典型意义的一种研究结晶。

柳先生曾指出，中国的学术传统比较偏重综合，而西方的科学方法应用到人文研究方面则特别以分析的严密见长。因此他强调我们必须结合中西之长，“才能够综合之中有分析，分析之后再综合，达到现代人希望的做中国学问的一个境地。”这正是30年代中国国学界的一个共识。他说：

任何一个特定的问题研究的对象都有它的小范围和大范围。小范围自然集中在和那问题本身直接有关的时、地、人、事各方面的情态，但是小范围内直

〔8〕见《陈垣往来书信集》(上海古籍出版社，1990)，页668，陈垣与其长子乐素往函第五七通，1941年2月3日。

接的问题也有时候不是单从排比一下它本身已经具有的材料就一定可以解决的，否则这问题也就不成为什么问题了，那么进一步就得从大范围落墨。[9]

这是对于“综合中有分析，分析之后再综合”在研究程序上的具体说明，也是柳先生以“金针度人”的现身说法，他的一切论著都体现了这一研究程序。

柳先生在中国学术的博雅传统方面具有深厚的修养；他同时也承受了清代以来经、史研究所发展出来的一切专技训练，如训诂、校勘、目录、版本之类无一不擅其能事，但其治学方式则彻头彻尾是现代的。这一点特别表现在他的专业精神上。他选定了小说史和道教史为专业之后，便全力开拓这两个知识领域的疆土。第一是尽量搜集一切有关的资料并施以全面而有系统的整理。因此在小说史上他有《伦敦所见中国小说书录》[10]之作；在道教史上则有《阅道藏记》数十册笔记（惜尚未刊布）。他在1967年已读《道藏》两遍，今天更不知又读了多少遍了。他把清代的目录、版本、校勘的功夫大规模地应用在小说和《道藏》上面，并写成无数篇的“提要”，这就为这两门新兴的学问奠定了最可靠的基础。第二是他的论著，无论是偏重分析还是综合，都严密到了极点，也慎重到了极点。我在他的文字中从来没有看见过一句武

[9] 《和风堂文集·序》，页29。

[10] *Chinese Popular Fiction in Two London Libraries*（香港，龙门书店，1967）.

断的话。胡适曾引宋人官箴“勤、谨、和、缓”四字来说明现代人做学问的态度，柳先生可以说是每一个字都做到了。

第三，柳先生在《和风堂文集·序》开宗明义便点出：研究中国学问需要“努力爬罗剔抉，就前人的业绩上去芜存菁，希望能够在一个可以预计的时期内在某一方面做出一点成绩来”。这更是现代学术专业化的一个中心观念。在这个观念中，我们清楚地看到每一门学问的客观系统是主体，而从事这门学问的人反而是客体了。只有如此，专业的学问才能发展，知识才能积累。柳先生的话使我联想到陈垣下面一段关于现代学术论著的描述：

> 论文之难，在最好因人所已知，告其所未知，若人人皆知，则无须再说，若人人不知，则又太偏僻专门，人看之无味也。前者之失在显，后者之失在隐，必须隐而显或显而隐乃成佳作。又凡论文必须有新发见，或新解释，方于人有用。第一搜索材料，第二考证及整理材料，第三则联缀成文。第一步工夫，须有长时间，第二步亦须有十分三时间，第三步则十分二时间可矣。草草成文，无佳文之可言也。〔11〕

柳先生的论文，无论是小说史或宗教史方面的，篇篇都是这样写成的。他以专门学问为主体，“因人所已知，告其所未知”，故每一篇论文都有“新发见，或新解释”。

〔11〕《陈垣往来书信集》，页650。

他“在前人的业绩上去芜存菁”，故往往能改正前人的错误，包括他以前业师的错误。因此中国小说史和宗教史这两门学问也都在他的手上获得了长足的进展。

前面曾指出，柳先生也是一位广义的文化史家。不但如此，他从小说和道教两个专门领域入手研究明清时代的民间文化，恰好落在今天文化史的主流之中。小说和宗教作品是明清文化两个特殊部分的文字遗存；通过对这些文字遗存的分析和研究，柳先生最后使我们看到了明清文化的某些面相。但文化有种种不同的面相；而每一面相都有一部分的文字遗存与之相应。所以史学家必须分门别类进行研究，然后文化的全貌才能逐渐呈现。苏东坡咏庐山诗有“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”的名句。史学家从不同的方面研究同一时代的文化也是如此。不过庐山是一整体，每一时代的文化也是一整体，不同的局部观察只要大体上与事实相去不远，彼此之间还是能够互相沟通的。我自己在最近十年来也曾稍稍研究过明清商人意识形态的兴起与当时民间文化如小说和三教合一运动的关系，现在让我略举几件事实以印证柳先生的重要创获。

柳先生前后论明代小说和道教的文字已充分证明了这一所谓民间文化或通俗文化与士人阶层的密切关系。事实上，士人不但是这种通俗文化的参与者和消费者，而且也是创造者。这一事实进一步显示中国的“雅”(elite) 文化和“俗”(popular) 文化之间具有更大的连续性，叶盛(1402—1474)《水东日记》卷二十一“小说戏文”条云：

今书坊相传射利之徒伪为小说杂书，南人喜谈如汉小王光武、蔡伯喈邕、杨六使文广，北人喜谈如继母大贤等事甚多。农工商贩，钞写绘画，家畜而人有之；痴骙女妇，尤所酷好，好事者因目为《女通鉴》，有以也。……有官者不以为禁，士大夫不以为非；或者以为警世之为，而忍为推波助澜者，亦有之矣。[12]

这段记载至少说明了三个问题：第一，“书坊射利”是小说大量刊行的商业背景；第二，“农工商贩”透露出小说戏文的广大读者群；第三，“有官者”和“士大夫”对于小说戏文颇多“推波助澜者”。这三点主要是从社会—文化史的观点着眼的。如果从小说史内部着眼，当时南北读者嗜好的不同当然更值得深究。

这里我要特别指出，由于明清士与商的合流，戏文小说在这两类人的日常生活中越来越占重要的地位。先说士大夫。他们之中有许多人其实和“农工商贩”或“痴骙女妇”一样地喜爱小说，不过表面上不大肯承认罢了。我这里所说的士大夫主要是指“儒林传”型的人物而言，至于李贽、金人瑞这一类旁逸斜出的人物，那就不在话下了。柳先生曾屡次提到王闿运《湘绮楼日记》里有考证《封神演义》撰写时代的趣事，我在曾国藩的《日记》中也发现这位“理学名臣”常读小说，包括《绿野仙踪》、《儒林外史》、《水浒传》、《红楼梦》等。但像这

〔12〕《水东日记》(北京，中华书局，1980)，页213—214。

一类详细而忠实的《日记》太少了，其他士大夫读小说的事迹大概都已湮没无闻。不过有时我们也可以从侧面找到一些士大夫读小说的蛛丝马迹。例如章学诚这位颇带“卫道”成见的人，平时也攻击士大夫混《三国志》与《三国演义》为一谈，可是他自己写《华佗墓诗》，所用的“典故”却恰恰是《演义》中的虚构[13]。

《水东日记》中提到士大夫从“警世”的观点提倡小说的话。这也不全是门面话。明末的《警世通言》、《醒世恒言》和最近发现的《型世言》[14]都实践了这个想法。把这个观念发挥得最为淋漓尽致的则是清初刘献廷(1648—1695)。他一则曰：

> 余观世之小人，未有不好唱歌看戏者，此性天中之《诗》与《乐》也；未有不看小说、听说书者，此性天中之《书》与《春秋》也；未有不信占卜、祀鬼神者，此性天中之《易》与《礼》也。圣人六经之教，原本人情，而后之儒者乃不能因其势而利导之，百计禁止遏抑，务以成周之刍狗，茅塞人心，是何异壅川使之不流。无怪其决裂溃败也。

再则曰：

---

〔13〕 可看余嘉锡《书章实斋遗书后》，收在《余嘉锡论学杂著》(北京：中华书局，1963)，下册，页617—618。

〔14〕 陈庆浩先生从韩国找到的(台北：中央研究院中国文哲研究所影印，1993)。

> 余尝与韩图麟论今世之戏文小说，图老以为败坏人心，莫此为甚，最宜严禁者。余曰：先生莫作此说，戏文小说乃明王转移世界之大枢机，圣人复起，不能舍此而为治也。图麟大骇，余为之痛言其故，反复数千言。图麟拊掌掀髯，叹未曾有。[15]

这确是一番空前的大议论，但若不是在戏文小说极为盛行的时代，这种想法也绝不可能出现。刘献廷在此提出了“雅”文化起源于“俗”文化的理论，又毫不迟疑地径称六经是“成周之刍狗”，并进而主张每一时代都必须在“俗”文化的基础上创造新的《六经》。他的议题显然是建立在历史变迁的新颖观念之上。清末梁启超写《论小说与群治的关系》一文（《饮冰室文集》之十），提倡一切革新必须从“先新一国之小说”开始，可以说是刘献廷议论的现代化翻版。这里不能详论小说的社会功能的问题。我只想指出，这些发现小说戏文有“警世”作用的士大夫，首先必已成为它们的爱好者。他们沉浸在戏文小说的动人故事中的精神状态大概和一般读者也没有什么不同。

明清士大夫中当然也有不少人对小说戏文抱着深恶痛绝的态度。黄宗羲《明夷待访录·学校》篇便主张“追板烧之”，顾炎武也要将“淫辞艳曲”与“非圣之书，同类而焚”（见《日知录》卷十三“重厚”条）。近人推尊黄、顾，

---

〔15〕 见《广阳杂记》（长沙：商务印书馆，1941），卷之二，页98。

甚至有以中国“文艺复兴”或“启蒙运动”的创始人相许者，他们似乎完全没有注意到这种“焚书”的见解。但是就我所见，排斥小说最激烈的则是乾嘉时期的考证大师钱大昕。他不但在《十驾斋养新录》（卷十八“文人浮薄”条）中，抨击演义与弹词，而且特撰《正俗》一文论小说的危害性。原文不长，全录于下：

> 古有儒、释、道三教。自明以来又多一教，曰：小说。小说演义之书未尝自以为教也，而士大夫、农、工、商、贾无不习闻之。以至儿童妇女不识字者亦皆闻而如见之。是其教较之儒、释、道而更广也。释、道犹劝人以善，小说专导人以恶奸淫盗之事。儒、释、道书所不忍斥言者，彼必尽相穷形、津津乐道，以杀人为好汉，以渔色为风流；丧心病狂，无所忌惮。子弟之逸居无教者多矣，又有此等书以诱之，曷怪其近于禽兽乎？世人习而不察，辄怪刑狱之日繁，盗贼之日炽，岂知小说之中于人心风俗者，已非一朝一夕之故也。有觉世牖民之贵者亟宜焚而弃之，勿使流播。内自京邑，外达直省，严察坊市有刷印鬻售者，科以违制之罪。行之数十年，必有弭盗省刑之效。或訾吾言为迂，达阔事情，是目睫之见也。[16]

他的意见显比黄宗羲和顾炎武更为极端，不但书要

[16] 《潜研堂文集》（四部丛刊初编缩本），卷十七，页160—161。

焚毁，出版者还要治罪。但是撇开他的道德判断不谈，这篇文字却是明清小说史上的重要材料。第一，他明白指出：明清小说比儒、释、道三教的影响力都大得多，因此他称之为“小说教”。第二，“士大夫、农、工、商、贾无不习闻之”一语则说明小说的读者群已包括了社会上各阶层。15 世纪的叶盛尚只说“农工商贩”是读者，士大夫不过“推波助澜”而已；17 世纪的刘献廷也只说“世之小人”“未有不看小说者”。现在 18 世纪的钱大昕却劈头便指出“士大夫”，这至少表示士大夫读小说这时已经公开化了。所以我认为钱氏此文的史料价值很高，它把小说在明清文化史上突出的地位如实地概括出来了。

传统的文人习用“士、农、工、商”一类的套语。事实上那个时代读书识字者主要是士和商。十五六世纪以来社会上有一个长期的“弃儒就贾”的趋向，许多不第秀才都跑到商人阶层中去了。这些人才是小说的基本读者。这里只用举几个事例便能够说明问题了。道光时有一个名叫舒遵刚的徽商说：

> 人皆读《四子书》，及长习为商贾，置不复问，有暇辄观演义说部，不惟玩物丧志，且阴坏其心，施之贸易，遂多狡诈。[17]

---

〔17〕 见张海鹏、王廷元主编《明清徽商资料选编》（合肥：黄山书社，1985），页 276。

他的道德评论也可以置之不问。重要的是他指出了一个普遍的事实：商人“有暇辄观演义说部”。这一风气自然不限于徽商，山西商人也是如此。30年代小说史研究蔚成风尚以后，北平书商收购的大批小说都是从山西搜罗出来的，包括极少见的古本《金瓶梅词话》。[18] 不用说，这些小说的原藏者自然是明清的山西商人。让我再举一个毫无可疑的具体例证。顾宪成为他的父亲顾学（别号南野）写行状，有云：

> 家大人生而倜傥负气，不耐博士家言，独游于诸稗家，喜罗氏《水浒传》。曰：即不典，慷慨多伟男子风，可寄愤浊世。……再徙泾，僦廛而市，平物价，一权度，廓然不较赢诎，出片言，妇人孺子皆信之。市道骤行。……晚年读闽人龙江林氏三教会编，大悦。自是排摈二氏必援以为证。[19]

顾宪成的先世好几代都是商人。他的父亲早年便不好举业，决意从商。因此小说成为他的主要读物，他在晚年则变成了林兆恩三一教的信徒。这一点又足以证明当时民间宗教的流行也与商人阶层有关。稍后徽商程云章(1602—1651）也继林兆恩而起，倡一种三教合一的教派，这是大家都熟悉的事，不用我多说了。

---

〔18〕 见胡颂平《胡适之先生晚年谈话录》（台北：联经，1984），页198。

〔19〕 《泾皋藏稿》（文渊阁四库全书影本），卷二十一《先赠公南野府君行状》，页1—7。

明清小说和民间宗教的兴起与发展都以商业文化为其共同的背景，因此我研究明清商人的精神活动往往碰到与小说史和宗教史有关的问题。柳先生的著作是我的重要参考资料。1985 年我写《中国近世宗教伦理与商人精神》时已引用过他当时在《明报月刊》上分期发表的《全真教和小说西游记》。最近我更进一步注意明末清初所谓“商业书”的问题，又在柳先生这篇论文中获得一个意外的发现。现在简单报告出来以结束这篇序文，并就正于柳先生。

寺田隆信《山西商人の研究》曾转引了题作“清憺漪子”的《士商要览》一书中的部分文字（京都，1972，页305—321），原书现藏日本内阁文库。最近山西人民出版社又将憺漪子《天下路程图引》与黄汴《天下水陆路程》、李晋德《客商一览醒迷》排印合刊（杨正泰校注，1992），书末附有“西陵憺漪子”的《天下路程图引序》和金声《士商要览叙》。但这位“西陵憺漪子”究竟是谁，寺田隆信书中没有提起，杨正泰在三书合刊的《前言》中也没有交待。杨氏《前言》仅云：“《天下路程图引》内题西陵憺漪子识，明天启六年（1626）刊，现藏上海图书馆，亦属稀有本。”（页2）使我感到困惑的是原书既刊行于天启六年，为什么见过原本的两位中日专家都毫不怀疑地接受了“清憺漪子”的断代呢？柳先生因考证康熙刊本《西游证道书》的关系，却为我解决了这一困难。他告诉我们：

汪澹漪和黄笑苍在明末清初都不是无藉藉名的

人。《证道书》目录题“钟山黄太鸿笑苍子、西陵汪象旭憺漪子同笺评”，正文又题“西陵残梦道人汪澹漪笺评，钟山半非居士黄笑苍印正”两行文字……汪澹漪的大名是汪淇，他是钱塘人，所设的书肆大概就在杭州。他编过些医书，《保生碎事》一卷、《济阴纲目》十四卷俱见《四库全书总目·子部医家类存目》，后者是他笺释别人的著作。（《四库》卷一〇五说他字瞻漪，疑误。）孙子书（楷第）先生的《中国通俗小说书目》卷三有他的《吕祖全传一卷附轶事一卷》，是康熙元年(1662) 刊本，托为吕祖撰，实系小说。这书卷首题“奉道弟子汪象旭重订”。……吕祖也是全真教依托的纯阳吕真君。汪憺漪既然敬奉全真教，《证道书》正文前端刊有《丘长春真君传》，并且揭出《西游》是丘处机撰的主张，他的表扬吕祖，也就无足异了。[20]

原来憺漪子和黄笑苍（周星，1611—1680）都是明遗民，故入清以后，一个自署“残梦道人”，另一个自署“半非居士”。如果不是柳先生善用《四库提要》考证小说史和道教史，我们如何能够知道这么多关于憺漪子的生平事迹呢？但是柳先生似乎也没有注意到憺漪子在小说、医书、道教之外还编写过《天下路程图引》和《士商要览》，特别是后一书中有许多关于商人伦理的思想，大可与他的全真信仰参互研究。前面说过，明清文化史

〔20〕 见《和风堂文集》下册，页1325—1326；并可参看上册《序》，页8—10。

必须史学家从各方面去分头探讨，但是局部观察最后又必须互相沟通，然后才能由部分进窥全体。憺漪子这个具体的例子便充分说明了这一道理。

最后，我要附带指出，上面提到明金声天启六年为憺漪子《士商要览》所撰的《叙》是一件伪造品。它是从方一桂在天启六年为程春宇编的《士商类要》的《叙》中摘抄出来的。我所看到的《士商类要》题作“新安原板”，又有“文林阁唐锦池梓行”一行字。方一桂的原《叙》颇长，伪金《叙》除了开始的两句借用金声的口吻外，其余都是从方《叙》后半段摘取字句，略加点缀而成。也许是清初出版商（或憺漪子本人）有意借一位死节的明遗民替《士商要览》作宣传吧。

敬序于普林斯顿　1996 年 6 月 18 日

6

原“序”：中国书写文化的一个特色

前　言

最近收集历年来为友人著作所写的序文，聚在一起，竟发现数量远出乎我的最初估计之外。孟子有一句名言：“人之患在好为人师。”那么我是不是犯了“好为人作序”的毛病而不自知呢？但在我的记忆中，每一篇序好像都是在“义不容辞”的情况下完成的。我也读了不少西方和日本的著作，“为人作序”的事虽偶然一见，但似乎并未形成过普遍的风气。相反的，在中文著作中，无论是古代的还是现代的，这一现象倒是异常突出。友人向我索序和我有“义不容辞”之感，大概都不免受了一种特殊文化氛围的感染。难道“为人作序”竟是中国文化传统的一个特色吗？

这个疑问在脑际浮现之后，我的好奇心被挑动了起来。我想知道：“序”在中国书写史上究竟是如

何开始的？经过了哪些演变的阶段？“序”的传统进入现代以后又发生了什么变化？……这一连串的问题都是我深感兴趣而亟需得到解答的。然而仓卒之间我竟不知从何处下手。因为这些问题必须通过专题研究才能找到解答的线索，而我一时却想不起“序”的历史是否曾经受到过现代文学史专家的青睐。不得已，我只好自己动手，匆匆进行了一次探源溯流的尝试。下面是一个简要的初步报告；疏失和错误是不可避免的，请读者切实指教。

2008年2月28日英时记

“序”是中国古典文学中一个特殊的“文体”(genre)，至迟在萧统编《文选》时已正式成立。如果通全部古典文学史而言，我们大致可以将“序”分为两大系统。先说与本文无关的系统，即在游宴、诗会、饯送、赠别等场合的即兴之作，六朝以下许多著名的“序”都属之。一言带过不提。另一大系统则是为书籍所写的“序”，但又可分为三类。第一类是为了说明传世典籍的缘起及其涵义而作，如《尚书序》、《毛诗序》是也。后世为前代著作，包括诗文集等所写的序也应划归这一类。总之，这都是为古人遗作而写的。第二类是“自序”，最著名的当然是《太史公自序》。这一类的“序”在后代也有继承和发展。庾信《哀江南赋序》说“昔桓君山（谭）之志士，杜元凯（预）之生平，并有著书，咸能自序”，即其明证。最后一类则是应并世作者之请

而写的“序”，这是本文将集中讨论的主题。前两类在“序”史上虽然也很重要，但这里只能割爱，以避枝蔓。

《文选》李善注《三都赋序》，题下引臧荣绪《晋书》曰：

> 左思作《三都赋》，世人未重。皇甫谧有高名于世，思乃造而示之。谧称善，为其赋序也。（见卷四五）

同时的作者向名家求序并得到积极回应，这是我所见到的最早记载，但其事或已始于汉末、三国之际，因为文人交游之密和文学风气之活跃早在建安时期（196—220）便已展开了。《文苑英华》宇文逌《庾信集序》结语云：

> 余与子山风期款密，情均缟纻，契比金兰，欲余制序，聊命翰札，幸无愧色。（卷六九九）

作者亲定诗文集而向友人索序，就我所知，这似是最早的例子，但其事已在6世纪的后期了。我们也不能据此断定庾信和宇文逌两人是始作俑者。在他们之前的两三百年中同样的事情应该已经出现过，不过由于书阙有间或因我的疏漏，目前只能追溯到北周罢了。

在《文苑英华》的文体分类中，“文集”的《序》占了九卷，其中关于个人文集的便有五十篇之多，时代则集中在中、晚唐。细检这些序文，有四篇可以确定是应文集作者之请而写的，即独孤及《赵郡李公（华）中集

序》、梁肃《补阙李君（翰）前集序》、元稹《白氏长庆集序》和郑亚《会昌一品制集序》。这里所用“中集”、“前集”之名是唐代特有的风气。元稹《序》云：“前辈多以前集、中集为名。予以为皇帝明年秋当改元，长庆讫于是，因号曰：白氏长庆集。”（引文据《元氏长庆集》卷五一）可知《长庆集》本来也可以称作“前集”或“中集”。独孤及《李公中集序》则说：“他日继于此而作者，当为后集。”我们由此可以推断唐代作者往往分期编定自己的文集，以前、中、后分别之。大概前集、中集都是生前亲自编定的，因此作者可以有充分的时间找相知很深的友人写序；至于后集或全集，则要等到作者的后代、门人或故旧来整理编定，序文当然也是身后的事了。杨嗣复《权德舆文集序》说：

> 公昔自纂录为制集五十卷，托于友人湖南观察使杨公凭为之序，故今不在编次内。（见《唐文粹》卷九一）

作者自编前集、中集而请序于友人在唐代已成通行的习惯，这是另一条最明确的证据。而且有些序文虽是为遗集而作，但作者生前或曾亲托，或有遗命指定，也可以划归同类。最明显的如，刘禹锡为柳宗元文集写序，便是因为宗元病死前以“遗草”相托；白居易撰《元少尹（宗简）集序》，不但因为元宗简是他的朋友，而且临终遗言：“遗文得乐天为之序，无恨矣！”

从上面简略的追溯可以看到，为相知者诗文集作序，大致起源于魏、晋之际，至唐代而形成文学界的普遍风气。由于“文集序”——包括为已故作者写的——在唐代的数量激增，以致宋初姚铉在《唐文粹》中不得不特标“集序”的名目，以区别于一般的“序”。现在传世本《毘陵集》(独孤及)和《权载之文集》(权德舆)也有“集序”一目，不知是唐代流传下来的，还是后代改定的。无论如何，这一新名目的成立折射出唐代文学发展的一个侧影。但为并世相知作序在唐代并不限于文集，论学专著也往往有之。权德舆《张隐居庄子指要序》和裴休《释宗密禅源诸诠序》(均见《唐文粹》卷九五)便是两个有代表性的例子。前者是《庄子》的诠释，后者则是禅宗源流的分疏；这两篇序文都是应邀而写的。这种论学性质的“序”越到后来越重要。

无论是“集序”或论学的“序”，基本规模在唐代已经奠定了下来，唐以后大致都继承了这一传统，宋代便是明证。试以吕祖谦《皇朝文鉴》与《文苑英华》作比较，可以确定为作者生前所请之序有三篇。但《文鉴》以南渡断代，时间远比《文苑英华》为短。为了进一步的引证，我用取样方式，检查了十几部卷帙较多的名家专集：北宋是范仲淹、欧阳修、李觏、苏轼、苏辙、王安石、司马光；南宋的是周必大、朱熹、杨万里、陆游、楼钥，共十二家。每家都有应作者之请而写的《序》，少则一篇，多则三五篇，与唐代韩愈、柳宗元、刘禹锡、权德舆诸集相较，情况相似。这一系统的《序》

在宋代仍以诗文集为多，不过论学专著也往往有之，如刘跂《赵(明诚）氏金石录序》（《文鉴》卷九二）、杨万里《袁机仲(枢）通鉴本末序》（《诚斋集》卷七八）即其显例。这两部书是宋代名著，因此当时学术的新动向也在《序》中有所呈露。从周必大《初寮先生前后集序》（《文忠集》卷五三）可知宋人仍沿唐人习惯，分期编定诗文集，求相知写序。所以我们可以断定，宋代在这一方面大体延续了唐代的模式，没有任何特别令人瞩目的变异。

但明、清两代却出现了新的变化。概括地说，明代《序》的数量激增，远过唐、宋；清代则论学专著的《序》越来越重要，并且在学术思想方面发生了推波助澜的作用。下面我只能分别作一扼要说明，详细的讨论在此既不可能也无必要。

刘基和宋濂是明初两位最著名的作家，同时又是开国名臣，学士、文人向他们索序的自然不乏其人。《诚意伯文集》收入这一系统的序文十一篇，《宋学士文集》则多至二十四篇。宋濂的例子尤其值得注意。他不但常常为人作序，而且也遍请名家为他写序。他上沿唐、宋之习，分期编定文集，《宋学士文集》（四部丛刊本）中便保存了杨维桢、贝琼、揭汯三《序》；另有刘基一《序》，见《诚意伯文集》卷五。他在元朝时期的诗文则收入《潜溪集》，其《后集》有欧阳玄、赵汸两《序》（《圭斋文集》卷七及《皇明文衡》卷三八），《前集》则有陈众仲《序》（见赵《序》)。欧阳玄是元代晚期最负盛名的文宗；延佑二年(1315）恢复科举，他是第一届的进士。宋濂《欧阳公文

集序》说他“三任成均而两为祭酒，六入翰林而三拜承旨”，人人都“得公文辞以为荣”。这是实录，毫无夸张。所以《圭斋集》中为时人文集与专著所写的《序》便不下二十篇。由此可知宋濂《文集》所反映的正是元代后期的风气，不始于明。诗文何以在元代后期复盛？这是一个很大的问题，此处无法深入考论，赵翼《廿二史劄记》有“元季风雅相尚”一条（卷三十）可以参考，我认为与科举重开应有相当关系。欧阳玄《喜门生中状元》诗序记泰定丁卯（1327）状元及进士到国子监谢师，“圜桥门而观者万计，都门以为斯文盛事，昔未有也”（卷三）。其盛况可见一斑。苏天爵《国朝文类》（元统二年，1334）和虞集校定《皇元风雅》（至元二年，1336）适于此时先后问世，决不是偶然的。

此外我又抽样检视了15世纪的程敏政、16世纪的唐顺之和归有光以及明、清之际的钱谦益四家专集。以前三家而言，《篁蔌文集》有十篇，《荆川文集》八篇，《震川文集》十篇，都比唐、宋文集为多。但最使我惊异的则是钱谦益；他的《初学集》是明代作品，其中为人请求而写的《序》共四十篇，《有学集》为入清以后之作，这一系统的《序》更高达五十三篇。大概是最高纪录了。（上列序文数字可能有遗漏，但大致可以保证并无滥收的情况。）

钱谦益当然是一个特殊的例子，但也折射了16世纪以来的文化、社会变迁。唐顺之《答王遵岩》说：

仆居闲偶想起宇宙间有一二事，人人见惯，而

> 绝是可笑者……其达官贵人与中科第人，稍有名目在世间者，死后则必有一部诗文刻集，如生而饭食、死而棺椁之不可缺。此事非特三代以上所无，虽汉、唐以前亦绝无此事。（《荆川文集》卷六）

可见诗文集在16世纪已发展到“爆炸”的地步。事实上，刻诗文集尚不限于“达官贵人与科第中人”，钱谦益的《序》中便包括一位“太监”（《初学集》卷三三《郑圣允诗集序》）和两位“闺阁”（《初学集》卷三三《士女黄皆令集序》，《有学集》卷二十《许夫人啸雪庵诗序》）。由于种种历史的变动，“雅”文化在迅速地泛滥之中，印书市场的不断扩大更助长了刊刻文集的风气。诗文集的数量激增，《序》的数量自然也随着水涨船高。明白了这一点，《初学集》和《有学集》这一方面的突出表现便不难索解了。

为并世学人的专门著作写序，是清代的新发展，所以，下面仅略说这一最大特色，其余一概不及。

清代学术以经史考证为主流，文字、音韵、训诂等基础学问获得开创性的大发展，甚至由附庸而蔚为大国。因此有清一代论学专著层出不穷，其中不少名著往往有当时学术大师所写的《序》。以清初而言，顾炎武《仪礼郑注句读序》便是应他的朋友张尔岐之请而作。他在《序》中特别对当时“空虚妙悟”的学风表示不满，主张认真读经：“因句读以辨其文，因文以识其义，因其义以通制作之原。”（《亭林文集》卷二）这正

是他一贯提倡的新经学，即所谓“读九经自考文始”(卷四《答李子德书》)。另一位大师黄宗羲也为阎若璩的名著《尚书古文疏证》写过《序》，不但肯定它“取材富，折衷当”，而且也接受了《大禹谟》“人心道心”是后世伪造的结论。阎若璩得到他的鼓励，终身感念不忘，因此在《南雷黄氏哀辞》中说：“先生爱慕我，肯为我序所著书，许纳我门墙。”(《潜邱劄记》卷四)这篇《序》的重要性，由此可见。

下至乾嘉，论学性质的《序》已发展到全面成熟的阶段；如果把这些《序》合起来看，当时的学术动态便一一展现在眼前。让我举少数较著名的例子以示大概：在经学方面有戴震《尔雅注疏笺补序》(任领从)、《古经解钩沉序》(余萧古)、《诗比义述序》(王涵斋)，钱大昕《经籍纂诂序》(阮元)，阮元《王伯申(引之)经义述闻序》、《王伯申经传释词序》、《焦(循)氏雕菰楼易学序》、《春秋公羊通义序》(孔广森)等。史学方面有卢文弨《钱晦之(大昭)后汉书补表序》，钱大昕《廿二史劄记序》(赵翼)、《史记志疑序》(梁玉绳)等。在文字、音韵方面，段玉裁的成就最为卓越，他的《说文解字注》前面便有王念孙的《序》，撰于嘉庆戊辰(1808)。但段氏此书先后经营数十年，早在乾隆五十一年(1786)，卢文弨便已写了《说文解字读序》(收在书末，也见《抱经堂文集》卷三)，所序者当是初稿。至于他在音韵研究上的发明，早年有《诗经韵谱》、《群经韵谱》，钱大昕曾序其前书(见《潜研堂文集》

卷二四)；最后他总结成《六书音韵表》(收在《说文解字注》的附录)，他的老师戴震在乾隆丁酉（1777）特别为此《表》写了一篇极有价值的《序》(收在《戴东原集》卷十)，几个月后他便逝世了。文字、音韵之学当时正处于创辟的阶段，所以重要的著述或编纂之作往往有多篇序文同时出现，如谢启昆的《小学考》，钱大昕(《潜研堂文集》卷二四）和姚鼐（《惜抱轩文集》卷四）都曾为之作《序》。又如金石学也是在乾嘉时期蔚成大观的，清末以来金文以至甲骨的研究即继之而起。钱大昕《关中金石记序》(毕沅）与《山左金石志序》(阮元）便对金石学的源流及其在“经史实学”上的价值作了提纲式的指示。

以上不过举少数流传至今的名著为例，藉以说明论学《序》在乾嘉时期所发挥的特殊功能。一般而言，这一系统的《序》都达到了当时最高的学术水平。其中有专门学问的尖端商榷，如戴震《六书音韵表序》，讨论古音“支”、“脂”、“之”应分为三部，这是段玉裁的新发现。也有关于整体研究方向的指示，如戴震《古经解钩沉序》与钱大昕《经籍纂诂序》，都坚持由文字、故训以逐步通向经典中义理的探求。若更进一步分析，乾嘉时期的学术动向也往往可以从论学《序》中找到线索。下面是两个最有代表性的事例。

乾嘉学人以“汉学”为标榜，好像已定于一尊。但按之实际，内部早已开始出现分歧，经学与史学之争即其中之一。江藩《国朝汉学师承记》卷三《钱大昕传》

曾记载了戴震和钱大昕两条口语，戴震说：

当代学者吾以晓徵（钱大昕的字）为第二人。

江藩指出：这大概是因为戴“毅然以第一人自居”。钱大昕则说：

自惠（栋）、戴（震）之学盛行于世，天下学者但治古经，略涉三史，三史以下，茫然不知，得谓之通儒乎？

戴、钱并驾齐驱，一精于经，一长于史，这是当时的公论。但通经足以明“道”，治史则仅能知“事”，这也是当时的共识。戴震以钱大昕为第二人，而以第一人自居，似乎即出于这一尊经卑史的成见；而钱大昕以为不治史则不得为“通儒”，也恰好是针锋相对的反讥。这两条口语虽无从证实，但江藩是与戴、钱同时代的后学，他的记载至少反映了乾嘉学人的一般意见。钱大昕生前曾感受到经学霸权的压力，这是大致可以肯定的。然而无论在《潜研堂文集》或《十驾斋养新录》中，我们都找不到这一经、史之争的显证，这岂不成为一个千古悬案了吗？幸运得很，嘉庆五年（1800）钱大昕为赵翼《廿二史劄记》写了一篇《序》，解答了这一悬案。《序》中主要论点如下：

经与史岂有二学哉！若宣尼赞修六经，而《尚

书》、《春秋》实为史家之权舆。汉世刘向父子校理秘文为六略……初无经史之别。厥后兰台、东观，作者益繁，李充、荀勖等创立四部，而经、史始分，然不闻陋史而荣经也。自王安石……自造三经新义，驱海内而诵习之……章、蔡用事……屏弃《通鉴》为元祐学术，而十七史皆束之高阁矣。嗣是道学诸儒讲求心性，惧门弟子之泛滥无所归也，则有呵读史为玩物丧志者，又有谓读史令人心粗者。此特有为言之，而空疏浅薄者托以借口。由是说经者日多，治史者日少。彼之言曰：经精而史粗也，经正而史杂也。予谓……太史公尊孔子为世家，谓载籍极博，犹考信于六艺；班氏《古今人表》尊孔孟而降老、庄，皆卓然有功于圣学。故其文与六经并传而不媿。若元、明言经者，非剿袭稗贩，则师心妄作……奚足尚哉！

此《序》力主经、史不分，"《尚书》、《春秋》实为史家之权舆"，与章学诚"六经皆史"说相去已不过一步之遥。《序》又以马、班之史"与六经并传而不媿"，而痛斥宋以来"陋史而荣经"的偏见，则恰好和江藩所记口语互相印证。钱氏完全不提清代，当然是出于谨慎，避免争端。他的文集未收此《序》也许是基于同一理由。无论如何，此《序》的重大史料价值在此已充分地显现出来。

另一个例子也与江藩有关。龚自珍嘉庆二十二年

(1817）写《江子屏所著书序》，包括《国朝汉学师承记》和《国朝经师经义目录》两部书。这篇《序》用笔极尽曲折的能事，隐然有不敢苟同的意味。最令人诧异的是《序》竟将江氏的书名改为《国朝经学师承记》，不用原著“汉学”之称。[1] 但此《序》必须与同时附去的《与江子屏笺》合看，才能得其命意所在。龚在此《笺》中陈述他对“汉学”名目有“十不安”，其中第九“不安”将特别值得重视：

> 本朝别有绝特之士，涵咏白文，创获于经，非汉非宋，亦唯其是而已矣，方且为门户之见者所摈。（下册，页三四七）

原来他已倾心于常州公羊学的“微言大义”，而且两年后（1819）便正式师从刘逢禄，研究《公羊春秋》了。写此《序》时，他才二十六岁，而江已五十有五。大概因为他是段玉裁的外孙，从小便由段亲授《说文解字》，又兼文名甚著，所以江才有索《序》之举。却万万想不到这位“汉学”界后起之秀竟已厌弃“汉学”，改宗当时仍受冷落的公羊学派了。江藩最后并没有接受他关于更改书名的建议，这是不难理解的，但是此一《序》一《笺》竟为“汉学”霸权的动摇提供了一条最早的证据。龚自珍是在“汉学”传统最坚固的家庭中成长起来的，

---

[1] 见《龚自珍全集》（上海：中华书局标点本，1962），上册，页193—194。

他的父亲(丽正)也曾从岳父“受小学训诂”并著有《三礼图考》、《两汉书质疑》、《楚词名物考》等书[2]。但早在嘉庆之末，这位才气纵横的青年便已不能安于这一传统的思想局限，而必须另求出路了。

以上我仅仅将“为人作序”的历史及其重要变化作了一番鸟瞰式的回顾。现在我要稍稍谈一谈这一传统形成的心理背景。

《小雅·伐木》：“嘤其鸣矣，求其友声。”这句诗不妨借来说明为相知写序的心理根源。若改用《易经》的语言，求序者是“同气相求”，写序者则是“同声相应”。中国古代流传了许多很美的故事，如伯牙与钟子期给后世留下了“知音”这个名词，如惠施死后庄子有“吾无与言”之叹。这都表示无论在艺术上或在思想上，相知都是很难找的。桓谭对扬雄的赏音更是后世文人学士羡艳不置的美谈。两汉之际，扬雄在文学和思想上的成就冠绝一代，但却为时人所轻忽。只有一个桓谭，说他的著作“必传”。独孤及为李华《文集》作序，最后说：

> 公之病也，尝以斯文见托，诒某书曰：“桓谭论扬雄当有身后名，华亦谓足下一桓谭也。”及于公才，宜播其述作之美，明于后人。故拜命之辱而不让。今著其文德，冠于篇首焉。(《毘陵集》卷十三)

---

〔2〕 见吴昌绶《定盦先生年谱》，收在《龚自珍全集》，下册，页592。

这里的“桓谭”之名已成为“知己”的代字了。前面引左思向皇甫谧求序，显然也出于同一心理。

“同声相应，同气相求”当然不限于三两个“知己”之间。汉末三国之交，文士交游形成了文学社群，成员之间不但互相欣赏，而且也互知长短，因而互相批评之事屡见不鲜（参看《文选》卷四二曹植《与杨祖德书》）。曹丕“文人相轻”的名言一直为后人所误解，其实他讲的是“各以所长，互轻所短”。既承认各有所长，则“文人相重”已在其中。他所举建安“七子”的例子便长短并列（《文选》卷五二《典论论文》）。建安二十二年（217）“七子”中的“徐、陈、应、刘，一时俱逝”。他悲痛之余，“撰其遗文，都为一集”。私人为朋友遗文编集，此是最早的事例之一（同上卷四二《与吴质书》）。“文人相重”在这里具体地表现了出来，而曹丕也以实际行动证明他确是“徐、陈、应、刘”的“桓谭”。他曾为文集写《序》否，已不可知，但《序》的心理背景未尝不能由此窥见。《文选》任彦升《王文宪集序》（卷四六）唐五臣之一李周翰注曰：

集者，录其文章；序者，述集所由。

以“述集所由”四个字来界定《序》的性质，虽然可以接受，但稍嫌笼统。若进一步分析，“所由”至少包括“事”和“意”两部分。“事”指作者一生事迹以及文集编纂过程之类；这是文集的外在缘由。“意”则指作者

的内心意向，即孔颖达疏《关雎·序》所谓“序论作者之意”。因此为相知的文集作序，重点尤在“意”而不在“事”。庾信向宇文逌求《序》主要还是因为后者是他的文学知音，心意相通。赵汸为宋濂写《潜溪后集序》也特别说明：“宋公以书来，俾汸序其意。”（《皇明文衡》卷三八）即以上引任昉之《序》而言，他最后仍强调曾追随王俭十二年，有“知己”之感。《序》中两引王俭诗句，阐释其涵义，可见他很能把握“作者之意”。

清代论学的“序”是这一系统的最高发展，上面已说过了。现在我要指出，这正是“同声相应，同气相求”的精神的充分体现。清代是中国学术史上一个极有光辉的时期，其流风余韵一直延续到20世纪。但清代特殊的学术风格的形成，从主观方面看，是和当时学人到处“嘤鸣求友”的努力分不开的，特别是其中几位最有影响力的开山大师。试以顾炎武为例，他“五十以后，笃志经史”，因深感“独学无友，则孤陋而难成”，游踪所至，必择友而交。他有《广师》一文（《文集》卷六），列举了十位各有特长的友人，而坦承自己“不如”。其中“独精三礼，卓然经师，吾不如张稷若”一条，便是上面提到的张尔岐，可见他为《仪礼郑注句读》写《序》确是真心推重。（按：《文集》卷三《给汪苕文书》也说“其书实似可传”。）他在《与人书十二》中说：

吾辈学术，世人多所不达；一二稍知文字者，则又自媿其不如。不达则疑，不如则忌，以故平日

所作，不甚传之人间。然老矣，终当删定一本，择友人中可与者付之尔。（《文集》卷四）

他在学术上求“知音”的决心和困难，同时和盘托出。

下至乾隆时期，情形仍然如此。戴震于乾隆十九年（1754）入都，得交钱大昕、纪昀、秦蕙田、王鸣盛、卢文弨、王昶、朱筠诸人，互相印证；二十二年（1757）游扬州与惠栋论学有合。这都是“同声相应，同气相求”的明证。他认为论学之友“无妨交相师而参互以求十分之见”（《戴东原集》卷九《与姚孝廉姬传书》），也和顾炎武《广师》之义先后呼应。章学诚持“文史校雠”与戴震的“经学训诂”抗衡，但当时解人难索，他只好向史学大家钱大昕求援。《上钱辛楣宫詹书》结尾说：

若夫天壤之大，岂绝知音；针芥之投，宁无暗合？（见《章氏遗书》外集二，卷二九）

这更是明白地期待钱大昕为他的“知音”了。

所以清代的学人社群，也和建安的文人社群一样，是结合在“同气相求，同声相应”的共同心理基础之上。建安文人“各以所长，互轻所短”，清代学人则更强调“各以所短，互重所长”。这在他们互写的论学《序》中表现得十分清楚。就前引清代诸大师文集中所收的《序》而言，他们的写作态度都十分严肃，一方面尽量发挥“作者之意”，另一方面却本所知所信，在专门

学问上进行商榷，甚至不避献疑质难。他们决不会仅仅由于敷衍人情的关系，为没有真实贡献的作品写互相标榜的序文。顾炎武说得最恳切：

> 某君欲自刻其文集以求名于世，此如人之失足而坠井也。若更为之序，岂不犹之下石乎？惟其未坠之时，犹可及止；止之而不听，彼且以入井为安宅也，吾已矣夫！（《文集》卷四《与人书二十》）

这是“君子爱人以德”，清代诸大师几无不如此。

总之，“同声相应，同气相求”的结果是作者与序者之间达成了一种互为“知音”的精神交流，而且是既自由又平等的交流。作者固然必须有自己的真知灼见，序者也必须言出肺腑。顾炎武说得最好：“惟自出己意，乃敢许为知音者耳。”（《亭林文集》卷四《与友人书十六》）经史考证在清初是在少数“知音”之间展开的，但随着时间的推移，“知音”愈来愈多，到乾隆中期形成了一个可观的学人社群，经史考证（或“汉学”）终于跃居主流的地位。在这一长时期的发展中，旨趣相投的学人为专门著作互相写《序》显然发挥了推波助澜的作用。

以经史考证为主流的清代学术基本上是在学人社群中成长起来的，并非朝廷提倡所致。当时所谓“汉学”从未与科举考试发生关系，因此治“汉学”的人主要出于对学术本身的兴趣，与汉代经生为了“利禄”而治经不可同日而语。事实上乾嘉“汉学”大师中多次考不上

进士的大有其人，如戴震、焦循、陈澧都是显例。不但如此，乾嘉学人标榜“汉学”正是为了与“宋学”作对，而“宋学”（程、朱理学）恰恰是钦定的“官学”，用现代的话说，即官方的意识形态。戴震甚至公开指斥宋儒“以理杀人”，并发展了一套以训诂为根据的新理学，欲取程、朱而代之。梁启超从现代的眼光一再强调清代学人体现了“为学问而学问”的精神，确有坚强的根据。（见《清代学术概论》）

但是写到这里，一个疑问出现了：清代文网甚密，文字狱屡兴，一直到乾隆朝都是如此。为什么这样一个专制的异族政权竟能容忍学术界在“官学”之外另树一帜呢？对于这一复杂的问题，我当然不可能在此展开讨论。我只想指出一点，即作为官方意识形态的所谓“程、朱正学”，至迟在乾隆后期已虚存其名。朝廷上下虽然仍奉之为社会控制的工具，它似乎已不配称为一套具有精神力量的信仰系统了。乾隆在皇子时代写过几篇有关程、朱理学的短文，大概是读书时期的习作（收在《乐善堂全集定本》）。即位以后的几部《御制文集》便看不出他对理学有任何真正的兴趣了。中年有《书程颐论经筵劄子后》（《文集》二集卷十九），则是驳斥“天下治乱系宰相，君德成就责经筵”两句话的。他对程、朱理学所持的态度可以推想。在上者如此，臣下自然风行草偃。据嘉庆时期北京一位书贾的回忆，二十多年来书店已不再收集程、朱一系的理学著作，因为完全没有市场了（昭梿《啸亭杂录》卷十《书贾语》）。官方对于“汉学家”的宋学批

判视若无睹，这应该是一个很重要的原因。

在这样的情况下，经史考证终于持续了下来，并随着新材料的不断扩充而推陈出新。我之所以特别重视清代经史考证的传统，不仅因为这一传统产生了许多有价值、有影响的论学序文，而且更因为20世纪中国的“国学”研究是直接从这一源远流长的传统中衍生出来的。“五四”以后所谓“整理国故”的运动便建立在清代“汉学”的基础之上，不过在观念和方法上增加了一套西方参照系而已。我们只要检查一下20世纪上半叶有关文、史、哲方面的著作，便立即可以发现：其中贡献最大的几部都继承了清代学术的传统。正因如此，清代为专门著作写《序》的遗风也由早期“国学”研究者延续了下来。这里只用举几个最著名的例子便够说明问题了。

胡适《中国哲学史大纲》上册出版于1919年。这是一部划时代的著作。在清代经史考证的基础上建立了崭新的研究典范。乾嘉“汉学”一变而为现代“国学”，当以此书为其象征。蔡元培为此书作《序》便将这一从“传统”到“现代”的转变及其意义充分地传达了出来，不愧为学术上的“知音”。蔡《序》舍文言而用白话更是出于一种“护航”的苦心，所以胡适晚年也特别强调此《序》的“保护”作用。

1923年罗振玉为王国维《观堂集林》写《序》也同样透露了“汉学”如何转向“国学”的消息。王国维开疆辟土，为现代“国学”的创建作出了最辉煌的功绩，而罗振玉则在很长的时间内扮演着他的“护法”(patron-saint）的角

色。他们在学术上的合作比元稹与白居易之间的文学因缘有过之而无不及。以"知音"的资格为《观堂集林》作《序》，罗当然是首选。他深知王的治学过程，《序》中叙述了王怎样从早年深好西方哲学到中年以后专心于经史考证。他对《殷周制度论》尤为心折，赞叹其"义据精深……自来说诸经大义未有如此之贯串者"。但由于文化保守的立场，他把王的成就完全归之于"由文字声韵以考古代之制度文物"。他似乎不知道或不愿承认，王之"贯串"正是得力他早年的西学训练。现代"国学"与传统考证之间的一大区别即在"概念化"（conceptualization）之有无或强弱。"概念化"是达到"纲举目张"的不二法门，系统的知识由此而建立。王国维虽然后来完全放弃了哲学，但早年反复阅读康德与叔本华使他在"概念化"方面高出同辈的考证学家，似乎是很难否认的。

在现代的"国学大师"中，有"乾嘉殿军"之称的陈垣是最热心求学术"知音"写序的一位。他的《敦煌劫余录》、《元西域人华化考》和《明季滇黔佛教考》三书都由陈寅恪写《序》；他的《元典章校补释例》则载有胡适的长《序》。1945 年他完成了最后一部专著《通鉴胡注表微》，也曾请胡适作一篇《后序》，但因时局关系，此《序》终于胎死腹中。[3] 必须指出，这四篇《序》都是现代"国学"史上的重要文献，对于"概念化"的进展各有不同的贡献。胡适的《序》事实上是一

[3] 见 1945 年 3 月 25 日胡致陈的信，收在《陈垣往来书信集》，页 188。

篇“校勘学方法论”。他以西方为参照系，对中国校勘学的发展作了一次有系统的初步总结。站在整体观察的高度上，他比较精确地发掘出原书的价值所在，肯定它“是中国校勘学的第一次走上科学的路”。陈寅恪的三篇《序》影响更大：《劫余录序》拈出“预流”的观念以凸显敦煌新材料的重要性，有功于中国敦煌学的倡导；《华化考序》分辨清代经、史两途考证异趋，旨在阐明“今日史学之真谛”，即“分析与综合”不容偏废；《佛教考序》则强调宗教史与政治史互相关涉，大致与现代“宗教的俗世史”（the secular history of religion）相应。后来陈垣续写《清初僧诤记》和《南宋初河北新道教考》，便刻意朝着这一方向加以发挥。

由上引诸例可知，乾嘉“汉学家”论学序文对于早期“国学家”产生了多么深远的影响。传统在现代转化的过程中，如果进行顺适，不但不会消失而且更能展现巨大的创新力量。“同声相应，同气相求”的精神传统便提供了一个生动的实例。这一传统并不限于考证学家及其社群，继承了“宋学”遗产的现代思想家也同样寻求“知音”之间的精神交流。1931 年，马一浮序熊十力《新唯识论》便是中国现代哲学史上一“大事因缘”。马一浮因为作者“谬许余为知音”，写了一篇思精文茂的《序》，熊十力覆信说：

> 序文妙在写得不诬，能实指我现在的行位，我还是察识胜也。……“乾道变化，各正性命”，吾全部只是发明此旨。兄拈此作骨子以序此书，再无第

二人能序得。[4]

《新唯识论》最后衍生出“新儒家”一派，而其最初发端则在熊、马间的互为“知音”。这又折射出“序”之功能及其现代流变的一个侧面。

以上论“为人作序”以20世纪上半叶为断代。这是因为从下半叶始，政治生态与文化生态顿时改弦易辙，“国学”、“宋学”同归消歇；“皮之不存，毛将焉附”，“为人作序”自然也不能不随之告一段落。陈寅恪的最后一篇序文——《杨树达论语疏证序》——写于1948年10月7日，在他即将告别清华大学的前夕，以后便不再“为人作序”了。早在1942年他还为杨树达《积微居小学金石论丛续稿》写过一篇《序》，但由于杨书出版迟了十年，陈《序》所遭遇的便是另一种命运了。1952年5月2日，杨树达在日记中说：

> 编译局来书言：《积微居金文说》序文经研究后，陈寅恪序立场观点有问题，于思泊（按：省吾）序无刊登之必要，自序可保留云。[5]

如果从皇甫谧（215—282）序左思《三都赋》算起，为并世相知的著作写序，至20世纪中叶，已足足在

〔4〕见《马一浮集》（杭州：浙江古籍出版社，1996），第二册，页29。
〔5〕《积微翁回忆录》（上海古籍出版社，1986），页345。

中国延续了一千七百年。前面已说过，《序》的心理起源于“同声相应，同气相求”，它体现了中国知识人追求彼此之间在心灵上的自由交流。这一追求是中国文学、思想、学术得以不断推陈出新的精神根据，即使在异族统治的时代（如元、清）也未尝中断。所以我特别追溯了这一千七百年《序》的流变，供读者赏音。

2008年2月18日序于普林斯顿

7

古代思想脉络中的医学观念

李建民《生命史学》代序

李建民先生将他多年来所写的医学史论文收入这部专集之中，希望我写一篇序。我对于中国传统医学完全外行，绝对没有发言的资格。但他在《自序》中引了我的一句话："中国文化是一个源远流长的独特传统，终于会成为史学研究的基本预设之一。"他并且进一步指出，这句话"放在中国医学史的脉络无疑是完全成立的"。李先生肯从他的专门研究的领域印可我的构想，对我自然是一个很大的激励。所以我现在想稍稍申论一下这句话的涵义，以答他的雅意。

从20世纪初起，西方的医学便开始逐步取代了中国传统的医学，今天几乎已达到了完全的境地。这是西方科学，从基本原理到技术应用，全面宰制了现代人生活的一个必然的变动，不仅医学为然，也不仅中国为然。换句话说，西方文化中所发展出来的关于自然界——包括人的身体——的系统知识已迫使所有非西方文化中人非普遍接受不可。原因很简单：这一套一套的知识系统在

实际应用（科技）中展现了空前的威力，给现代人的生活带来日新月异的无数便利。今天我们已经无法想象，离开了科技（包括高科技），社会如何能继续运转，个人又如何能生活下去。从这一角度说，西方的自然科学基本上已统一了世界，因为它成功地突破了一切国家、民族或文化的界线。在西方科学向世界传布的过程中，医学则扮演着先驱的角色；基督教传教往往挟医术以俱往，例如中国最先接触到西方医学便是明清之际耶稣会教士带来的。

19 世纪是西方医学突飞猛进的时代，其治疗效应更是有目共睹，因此迅速取得了全世界的普遍承认。相形之下，东亚的传统药学不免为之黯然失色；日本首先全面而系统地引进了西方现代的医疗体制，中国自然也不能置身于这一新潮流之外。关于近代西医取代中医，陈寅恪先生有一段生动的自述，最能说明这一转变的关键所在。他在《吾家先世中医之学》一节中说：

> 先曾祖以医术知名于乡村间，先祖先君遂亦通医学，为人疗病。寅恪少时亦尝浏览吾国医学古籍，知中医之理论方药，颇有外域传入者。然不信中医，以为中医有见效之药，无可通之理。若格于时代及地区，不得已而用之，则可。若矜夸以为国粹，驾于外国医学之上，则昧于吾国医学之历史，殆可谓数典忘祖欤？……小戴记曲礼曰："医不三世，不服其药。"先曾祖至先君，实为三世。然则寅恪不敢以中医治人病，岂不异哉？孟子曰："君

子之泽，五世而斩。”长女流求，虽业医，但所学者为西医，是孟子之言信矣。[1]

陈先生终身以维护中国文化的基本价值为己任，又生长在中医世家，他毅然舍中医而取西医，自是经过慎重的考虑，绝无半点浮慕西方文化的心理在内。医疗是关系着生死的大事，“中医有见效之药，无可通之理”，除非万不得已，谁肯将自己的生命孤注一掷？相反的，西医“见效之药”的背后则有昭然确然的“可通之理”。其生理学与病理学都是经过不断实验而长期发展出来的系统知识；而这些系统知识又是和现代生物学、化学、物理学等等基本科学分不开的。西医当然也不能治疗一切病症，但在它研究所及的范围之内，其可靠性和确定性是很高的。今天中国人无论住在什么地区，治病首先必找受过现代严格训练的专科医生，只有在西医已束手的情况下才偶而乞援于中医。这是中国人的一种实际而理智的态度。这一基本情况在短期内似乎不易改变，除非中医也能建立成一套现代知识系统，并且在治疗效应方面足以与西医互争雄长。

但在西医取代中医的过程中，中医的性质问题曾一度引起激烈的争论，即上世纪30年代的所谓“中西医之争”。当时站在现代（西方）科学的立场上主张尽废中医的主将是傅斯年先生，若干有代表性的文件现在还

[1] 见《寒柳堂记梦未定稿》，收在《寒柳堂集》。

保存在他的文集中[2]。他的态度十分坚决，竟说："我是宁死不请教中医的，因为我觉得若不如此便对不住我所受的教育。"[3]同时和他采取完全一致的立场的还有丁文江先生，丁先生也说："科学家不得自毁其信仰的节操，宁死也不吃中药不看中医。"[4]这一态度显然已超出"科学"的限度，而是将"科学"转化为一种宗教意义上的绝对"信仰"了。（这种"信仰"今天称之为"科学主义"，scientism）这是他们两人和陈寅恪先生之间的微妙不同之处，细心的读者是不难察见的。从思想史的角度看，傅先生1934年向中医公开发难其实即是继续十一年前（1923）丁先生以"科学"打倒"玄学"的大运动，不过将范围限制在医学的领域之内而已。所以傅先生攻击中医的火力也集中在他所谓"阴阳"、"五行"、"六气"等等"玄谈"[5]上面。很显然的，丁、傅两先生不但不承认中国传统医学具有科学的身份，而且也接受了清末以来久已流行的观念：科学是西方所独有而为中国所无的一门学问。这两点基本看法今天似乎仍为多数人所深信不疑。

我自然没有资格讨论这两个重大的论断。但是从史学的观点出发，我不能不发出一些疑问。举例来说，如

---

〔2〕 见《傅斯年全集》，联经，1980年，第六册，页303—339。

〔3〕 同上书，页307。

〔4〕 见陈伯庄，《纪念丁在君先生》，收在他的《卅年存稿》（香港，1959）自印本，页丙6。

〔5〕 见《傅斯年全集》，第六册，页313。

果“科学”在中国文化传统中根本没有出现过，那么“中国科学史”这一研究领域岂不是完全失去了存在的根据？如果中国只有从经验中偶然获得的一些治病药方，而病理则全是不知所云的“玄谈”，那么“中国医学史”的研究又将如何着手？关于第一个问题，1975 年我在香港和李约瑟（Joseph Needham）先生曾有过一次交谈。我征询他关于冯友兰《中国为什么没有科学?》一文的意见，他直截了当地说：冯的问题根本提错了，中国不是没有科学，而是没有现代科学（modern science）。他所谓“现代科学”，指的是 16、17 世纪科学革命以后的科学成就。他的基本见解是中西文化传统都循同一道路发展了“科学”，但最后则将汇归于“现代科学”之中，好像“百川朝宗于海”一样。这可以称之为“同途同归”说。但他并不武断，承认席文（Nathan Sivin）先生所提出的另一可能，即中西各从不同的途径发展出大致相同的科学[6]。这可以称之为“殊途同归”说。这两说其实并不必然互相排斥，不过是观察的角度不同而已，但这里不需深究了。

最近几十年来中国科学史的研究成绩，包括东方和西方在内，已确切证实中国文化同样发展了科学和技术的传统。李约瑟“中国有科学而没有现代科学”的论断是不易动摇的。接受了这个基本论断，中国传统医学的科学身份便不成其为问题了。事实上，在中国本土的科

---

〔6〕 见 *Science and Civilization in China*，Vol. V：2；1974，pp. xxvii-xxix。

学之中，医学是最为源远流长的一门独立的学术，唐、宋科举考试中且设有医学专科。除此之外，数学和天文学也同样是起源甚古而持续发展未断。所以近代西方科学分类传入中国之后，这三门专业虽沿用旧名而内涵与范围相去不远，其余如“物理”、“化学”、“生物”等则只能算是新造的名称了。正由于源远流长，中国传统医学似乎更能印证席文先生的“殊途同归”说；而其中“殊途”的方面则是我所谓“中国文化独特传统”的一个重要构成部分。这个道理很浅显，因为今天科学史家大致都承认：科学，无论是近代的或前近代的，都不是孤立的存在，它不但从一个文化整体中孕育出来，而且也随着这一文化整体的变动而发展、而成长。中国古代（战国至秦、汉）医学史和同时代的文化与思想之间的密切联系便提供了一个很典型的例证。

中国古代医学和与医学相关的理论及观念最近已成为一大显学，不但中国科学史家纷纷论述，而日本、欧洲、美国的专家也发表了数量很大的论文和专书。这当然是因为自上世纪70年代以来，大陆考古发掘出许多有关医学的简牍与帛书（如睡虎地、马王堆、张家山、武威等地的发现），古代医学文献忽然丰富了起来。在新材料的启示之下，传世已久的古医书如《黄帝内经素问》在医学史上的地位与价值也重新受到检讨[7]。在这一领域中，李建民先

---

〔7〕 例如Paul U. Unschuld, *Huang Di Nei Jing Su Wen*: *Nature*, *Knowledge Imagery in an Ancient Chinese Medical Text* (University of California Press, 2003)。

生的《死生之域：周秦汉脉学之源流》（2000）已作出了重要的贡献，为国际学界所普遍重视，用不着我这个行外人来介绍了。

我已郑重声明，对于传统医学本身，我不配说任何话，因为我没有专业训练。但是由于四十多年前曾经研究过汉代的生死观，我对于考古发现的新资料却是相当注意的，特别是马王堆简帛中关于《养生方》、《导引图》、《却谷食气》等篇[8]。因此我也一直留心有关古代医学传统的新论述，不过止于“观其大略”和“不求甚解”的境地而已。从一般史学的观点说，我的印象是战国秦汉之际，中国人关于人体内部构造的认识确有一步一步深入的趋势，经脉的运行尤其是医家最为关注的重点。五十年前读《汉书·王莽传中》，使我相信汉代医家也许曾有过解剖尸体以探索经脉的尝试。原文如下：

> 翟义党王孙庆捕得，莽使太医、尚方与巧屠共刳剥之，量度五藏，以竹筳导脉，知所终始，云可以治病。（天凤三年条，公元十六年）

班固特笔记此事，主要是为了彰王莽之恶，描写他残忍，活生生地解剖了一位“复汉”的志士，但却无意中

[8] 参看我的《十字路口的中国史学》，李彤译（上海古籍出版社，2004），页27。

保存了医学史上一个千真万确的事实。颜师古注此条说：

以知血脉之原，则尽攻疗之道也。

这应该是正确的理解。中国史上解剖活人也许这是第一次，所以官方才有详细的记录。参加解剖的有三类人，也值得注意。“太医”与“尚方”同是秦汉“少府”的属官（王莽时“少府”改称“共工”），见《汉书·百官公卿表上》；“少府”又有“胞（庖）人”，主掌“宰割”，则“巧屠”也必属“少府”无疑。换句话说，这个试验是由专为皇帝内廷服务的机构——“少府”或“共工”——一手包办的。“太医”和“巧屠”的功能可以顾名思义，不待解说。“尚方”的职掌则有异说，颜师古注《公卿表》，说是“主作禁器物”，其中包括刀剑等利器，又注《朱云传》“尚方斩马剑”一语也说“作供御器物，故有斩马剑，剑利可以斩马也”（《汉书》卷六七）。此解在这里完全适用，即解剖的利器由“尚方”提供。但颜注《汉书·郊祀志上》“栾大……为胶东王尚方”句却说“尚方”为“主方药”。这大概是因为栾大是“方士”而别生一解，未必可信。汉代王国官制是中央官制的具体而微，不应同为“尚方”，在王国却变成了“主方药”的机构。如果“尚方”兼有“主方药”的功能，当然更有理由参与活人解剖之事。不过此解别无他证，而“作器物”之解则王先谦《汉书补注》曾举

多例以证成之，因此对“主方药”之说只能存疑。我倾向于相信解剖活人的建议发自“太医”，而得到了王莽的同意，如所测不误，则可进一步推想汉代医师以前或已有解剖尸体的试验，否则恐不能一步便跳到活人解剖的阶段。公元前第4、第3世纪之际希腊名医赫罗费拉斯（Herophilus）曾在亚历山大城（Alexandria，在埃及）大规模进行尸体解剖，然后又得到国王的特许，对天牢中的死囚进行活人解剖（human vivi-section），一时蔚成风气。但在此之前尸体解剖在希腊本土是有禁令的，而且埃及也可能先有之。至于活人解剖则似为赫罗费拉斯的空前绝后之举，故后人特著其事，与《王莽传》所记先后如出一辙。[9]

上引《王莽传》的记述，现代中外相关研究中或已早有讨论，但我无暇遍检文献，因此不避“孤陋寡闻”之讥，把我自己的看法写出来。我引此事并不是为了好奇，而是要说明：汉代医学家确实一直在认真地追求关于人体内部构造的知识。他们当时并非毫无根据地把阴阳五行六气之类观念和人身的经脉加以比附，如傅斯年先生所指责的。《王莽传》的实例至少使我们知道，他们研究经脉也曾经过了“实证”的程序。

提到阴阳五行的观念，我们立刻便可以看出：战国秦汉时期的一般思想（或哲学）是和医学思想配套的。

---

〔9〕关于希腊情形，见 Jacques Brunschwig & Geoffrey E. R. Lloyd 合编，*Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*（Harvard University Press，2000），pp. 237，416，422-423。

李约瑟说中国人对于自然的思维基本上是一种“有机体”（organism）式的形态，即将宇宙万物（包括人在内）看成一大生命的整体，其中部分与整体之间以及部分与部分之间都构成一种有生机的关联。很明显的，他认为中国与古希腊的自然观大致属于同一类型。英国现代哲学名家如怀德海（A. N. Whitehead）和柯林武德（R. G. Collingwood）论西方自然观念的变迁，都不约而同地断定古代希腊以整个自然比拟于个人的生命，是一有意识的生命整体（imtelligent organism）。李约瑟有此比较文化史的背景，所以能识其大，一下子便抓住了中国科学观的基本形态。正由于形态相近，古希腊医学也未尝不可与中国传统医学互相印证。前面已提到，傅斯年先生特别攻击“五行”（金、木、水、火、土）和“六气”（风、热、暑、湿、燥、寒）的“玄谈”。但古希腊医学思想中也有“地、水、火、风”的“四行”说，与“热、寒、燥、湿”的“四气”说相配[10]。这种惊人的相似性恐怕不能不追溯到双方同持宇宙万物为一生命整体的基本预设。关于古代希腊与古代中国在科学和医学方面的比较研究，近几年正在方兴未艾，就我所知已有Geoffrey E. R. Lloyd, *Adversaries and Authorities: Investigations into Ancient Greek and Chinese Science*; Geoffrey E. R. Lloyd and Nathan Sivin, *The Way and the Word: Science*

〔10〕见Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, vol. 3 (New York: Oxford University Press, 1944), pp. 16-17。

and Medicine in Early China and Greece; Steven Shankman and Stephen Durrant, eds., *Early China/Ancient Greece: Thinking Through Comparisons* 等书[11]。但我都没有时间阅读，只有请有兴趣的读者自行探索，我不能在这里继续表演“无知妄作”了。

最后，为了进一步说明战国、秦、汉间一般思想与科学（包括医学）观念之间存在着一种互动的关系，我想提出一个大胆的推测以求教于李建民先生和其他科学史家。尽管古代中国与希腊在宇宙观方面有大致相同的预设，但论及文化系统的整体则仍然各具独特的面相。这是因为文化的成分及其组合方式太过复杂，非一二大端可尽。下面我将以“天人合一”的观念为例，稍示中国古代文化之所以自成其独特系统，也许和科学的进展有某种程度的关联。

专门研究西方哲学的金岳霖先生 1943 年忽然兴发，写了一篇英文短论，以西方哲学为比较的根据，试着勾勒出中国哲学的特征。这篇文字最初只有少数油印本流行于友生之间，但在 1980 年他终于将它发表了出来[12]。他首先指出，在西方哲学的对照之下，中国哲学的一个最大特

---

〔11〕 Geoffrey E. R. Lloyd, *Adversaries and Authorities: Investigations into Ancient Greek and Chinese Science* (Cambridge University Press, 1996); Geoffrey E. R. Lloyd and Nathan Sivin, *The Way and the Word: Science and Medicine in Early China and Greece* (Yale University Press, 2002); Steven Shankman and Stephen Durrant, eds., *Early China/Ancient Greece: Thinking Through Comparisons* (State University of New York Press, 2002).

〔12〕 见 Yueh-lin Chin, "Chinese Philosophy," in *Social Sciences in China*, Vol. 1, No. 1, March 1980, pp. 83-93。

征便是“天人合一”（the unity of nature and man）。为了避免误解，他还进一步说明：“天”之一词有时指“自然”（nature），有时指“自然界的上帝”（nature's God），但无论取自然义或宗教义，“天”与“人”合而为一都是中国哲学或思想所追求的最高境界[13]。

以上特引金岳霖之说是因为他的专业是西方哲学，更能凸显“天人合一”的中国特色。“天人合一”这个论旨自汉代以来争议不休，近二十年的新论述更是汗牛充栋，这里完全不能涉及。下面我只能从历史发展的角度概括一下“天人合一”观在古代的变迁。据我所见，“天人合一”说大致经过了三个阶段的发展：第一个阶段始自西周，迄于春秋战国之际。这一阶段的“天”与“人”分别指“天命”与“人心”。王（或“天子”）受“命”于“天”而建立政权，但必须时时体察下民所欲，才能常保“天命”而不失。但在此阶段中，只有“天子”或王才能代表全民直接与“天”交通，如《尚书·皋陶谟》所谓“天聪明，自我民聪明。天明畏，自我民明威。达于上下，敬哉有土”。孟子引《泰誓》：“天视自我民视，天听自我民听。”也表达了同一观念。这里最值得注意的是：“达于上（天）下（民）”的特权为“天子”或王所独有。曾运乾先生把这些话看作是：“皆言天人合一之理，明天命本于人心”[14]，大致

---

〔13〕 前引文，页87—89。

〔14〕《尚书正读》（北京，中华书局，1964），页35。

是可以接受的。“天命”的意识或已出现在殷商，但当时不称“天”而称“帝”而已。从卜辞看，“王”与“帝”的交通是非常频繁的。无论如何，这一宗教一政治性的“天人合一”观代表了第一阶段的主要形态。

第二阶段是“天人合一”的突破时代。所谓“突破”，指“天”（或“天命”）不再为王权所完全垄断，个别的思想家或哲学家也开始和“天”发生直接的关系了。这是春秋战国诸子学兴起的时代。“天”“人”关系的个人化在《论语》中有很清楚的表述，如“知我者其天乎?”“五十而知天命”等语都表示孔子自己和“天”之间有单独交通的途径。这里的“天命”显然已不是王权受“命”于“天”的旧义，而是“天”给孔子个人规定的“命”，也许就是“天生德于予”的意思。但个人究竟如何与“天”交通，又如何能与“天”合而为一?这些问题要等到孟子、庄子的时代才有比较具体的解答。古代王与“天”（或“帝”、“神”）之间沟通主要是靠“巫”的特殊能力作媒介，古代所谓“礼乐”之中也明显地有“巫术”的成分。战国时代的思想家们则克服了“巫”的势力，用“心”与“气”的观念取而代之。孟子讲“尽心、知性、知天”，又养心中“浩然之气”；庄子则说“气也者，虚而待物者也。唯道集虚；虚者，心斋也”。可见孟、庄两家的思想尽管不同，在与“天”（或“道”）沟通方面的方法是相同的。不但如此，他们最后所达到的“天人合一”的精神境界也十分相似。所以孟子说：“君子……上下与天地同流。”而

庄子也被他的后学恭维作“独与天地精神往来”；“天地精神”即是庄子所谓“道”。这是第二阶段“天人合一”的一种特殊表现。但“天人合一”是第二阶段思想的一个基本预设，在这一预设之下，诸子百家则各自发展出不同的思想体系和特持的中心观念，如儒家的“仁”、墨家的“兼爱”、道家的“自然”之类。让我举一个具体的例证：孟子说“万物皆备于我”（《尽心上》）；惠施说：“泛爱万物，天地一体”（《庄子·天下》）；庄子则说：“天地与我并生，而万物与我为一”（《齐物论》）。这三个人恰好分别代表了儒、墨、道三派的观点。（惠施的“泛爱”即是“兼爱”。）他们的学说截然不同，上引三家文字也旨趣各别。但撇开思想内容不论，这三句话都传达了一个共识，即人与“天地”“万物”是“一体”的，不过三家之说在程度上略有轻重之异而已。事实上，“人与天地万物为一体”即是第二阶段“天人合一”的另一重要表现。限于篇幅，第二阶段的检讨便到此为止[15]。

最后，第三阶段是“天人合一”的预设发挥其最高最大的效用的时代，上起战国晚期，下迄秦与两汉。在这一阶段中，阴阳五行说全面渗透在先秦以来一切学派之中，《吕氏春秋》、《礼记·月令》、《淮南子》、《春秋繁

---

〔15〕 以上两阶段的讨论不过是一简单的纲领，稍详的解释见我的 “Between the Heavenly and the Human,” in Tu Wei-ming and Mary Evelyn Tucker, eds., *Confucian Spirituality* (New York: The Crossroad Publishing Company, 2003), pp. 62-80。

露》以至东汉的《白虎通义》都提供了大量的证据。从某一意义说，第三阶段也可以看作是“人与天地万物为一体”的进一步发展。这是我不得不先将第一、第二阶段“天人合一”的预设作一交代的主要原因，所谓“进一步发展”即指“天地万物一体”的全面阴阳五行化。正因如此，“天人合一”才从隐蔽的预设变成了宇宙论的公开命题。《春秋繁露·阴阳义》说：

> 天亦有喜怒之气、哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也。

我没有时间细考文献，但我的印象中这最后八个字也许是“天人合一”的观念字面化的最早之一例。阴阳五行宇宙观下的“天人感应”说（即董仲舒对策中所谓“天人相与”，见《汉书》本传）是大家都耳熟能详的。极概括地说，这一宇宙观是将天地万物看作一大生命整体，其中每一部分都与其他部分以及宇宙整体之间无不息息相关。因此所谓“感应”真是铺天盖地无所不在。但由于春秋以来早已有“天道远，人道迩”（子产语，见《左传》昭十八年）的倾向，阴阳五行家仍然以“人道”（人间秩序）和“天道”（宇宙秩序）之间如何互相感应为关注的重点，所以他们不但将人所建立的制度（如官制）及其运作都纳入阴阳五行的系统之中，而且断定一切人事活动都必然会引起“天道”方面或正或反的感应。这一点在两汉的奏议中俯拾即是，不待举证。司马谈论六家要旨（《史记·太史公自序》），

最后总结云："夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。" 这是一针见血的论断。

正是在这一关联上，我想提出前面所说的"大胆的推测"。在《淮南子·精神训》、《春秋繁露·人副天数》、《白虎通义·性情》诸篇中，我们读到大量的关于人体内部结构及其功能与天体、地形的结构及其运行方式的比附。这当然是为了给"天人合一"建立实质的根据。《春秋繁露·人副天数》似乎认定"天"、"地"是照自己的样子来"生"出"人"的，即所谓"人副天数"的论证中却往往对人体的内部结构及其功能描写得更为详细，如五脏（肝、心、肺、肾、脾）和六腑（大肠、小肠、胃、膀胱、三焦、胆）无不反复敷陈。这里引起了一个问题：他们究竟用"人"体来比拟"天"体呢？还是用"天"体来比拟"人"体呢？三国时代杨泉在《物理论》中说：

> 天者拟之人，故自脐以下，人之阴也。[16]

这是一个打破后壁的观察，阴阳五行家其实是将整个宇宙比作人的身体，所以这个宇宙论的基本模式（model）或根本比喻（root metaphor）是人体构造。《春秋繁露》的"人副天数"恰好说颠倒了，正确的表述应该是"天副人数"。不但"天者拟之人"，"地"亦如

[16] 引自苏舆，《春秋繁露义证》（北京：中华书局，1992），页356。

此。苏舆注《人副天数》中“形体骨肉，偶地之厚”数语，引《太平御览》所收《公孙尼子》佚文云：

> 形体有骨肉，当地之厚也。有九窍脉理，当川谷也。血气者，风雨也。[17]

这几句佚文不知是否出自《汉书·艺文志》所录“《公孙尼子》二十八篇。七十子之弟子”。察其所言，似不能早于战国末期，或竟是秦、汉之际的文字。所谓“九窍脉理当川谷”，其实也是从“人”的“脉”推想到“川”是“地”的“脉”。“地脉”的观念在秦代已普遍流行，蒙恬无过赐死前慨叹自己筑长城万余里，“其中不能无绝地脉”，也许因此“获罪于天”（见《史记》本传）。由此可见第三阶段“天人合一”的新形态主要是以“天”与“地”都“拟之人”，终于将第二阶段“人与天地万物为一体”的宇宙论命题推到了它的逻辑的尽头处。

这一推拟主要是在当时关于自然界的知识范围内展开的。“天文”（包括“astronomy”和“astrology”）、“地形”固然重要，但更重要的则是关于人体内部结构及其功能的知识，因为如前所说，“人体”在全部论证过程中发挥着“根本比喻”的作用。如果我这个外行人的妄测不是百分之百的胡说（nonsense），那么阴阳五行说不仅代表了这一阶段思想的主流，而且还为自然知

---

〔17〕 同上书，页355。

识，尤其是医学的发展提供了理论的基础。总括地说：一方面阴阳五行说援引自然知识为立论的依据，另一方面自然知识也在阴阳五行说的指引下逐步成长。前面提到一般思想与科学之间的互动关系，在这里似乎得到了比较具体的印证。

最后我必须郑重声明：我既不是为传统医学的理论与实践作辩护，更不是为阴阳五行说扶轮。阴阳五行说今天在知识界大概已不容易找到支持者了。但是从历史的角度出发，我觉得还是应该把它和中国本土科学之间的一段历史因缘指出来。至于它早已成为一个过了时的错误学说，甚至可能曾严重阻碍了本土科学的进步，则是一个完全不同的问题，这里用不着讨论。

中国文化自成一独特的系统；这一系统下的科学，尤其是医学，也自辟蹊径。以上千言万语都只是为了说清楚这一个简单的意思。

2005 年 3 月 15 日于普林斯顿

8

环绕着“李约瑟问题”的反思

陈方正《继承与叛逆——现代科学为何出现于西方》序

我的老朋友陈方正兄费了多年工夫，终于完成了这部巨著：《继承与叛逆——现代科学为何出现于西方》。早在撰写期间方正便已约我为此书写序。虽然我是一个十足的科学门外汉（ignoramus），当时却一诺无辞，大胆地接受了这任务。这不仅仅因为我们之间存在着半个世纪的友谊，更因为本书的主旨涉及了我所关怀的中西文化异同问题。

我最初打算就本书的主题做点独立研究，如稍有所得，则可以和方正的基本论点互相印证。这是我为友人学术著作写序的习惯，虽然比较费力，却也颇有切磋之乐。但不巧得很，现在开始写序恰值病后，我的精力尚未恢复到可以发箧摊书、左右采获的状态，因此原有想法不得不加修正。在这篇序文中，我希望能陈述两点，以为本书读者之助。第一，阐释本书的性质及其特殊的重要性；第二，本于孟子“读其书不可不知其人”的原则，对本书作者作简要的介绍。

首先，我必须郑重指出，这是一部出色当行的西方科学与科学思想的发展史。作者从四五百种古今文献中钩玄提要，建构出一部简明流畅的历史叙事，真正达到了深入浅出、举重若轻的境界。但本书的成就和价值则远不止于此。这是因为作者的动机不仅仅在于整理出一部西方科学史，而是以此为阶梯，去探索一个更重大的历史和文化问题，即是本书副题“现代科学为何出现于西方”，但要澄清这一问题，科学史本身是无能为力的，至少是不足够的；研讨的范围必须从科学史推广到西方思想史与文化史的整体。我相信细心的读者不难发现：本书在科学史叙事的后面不但衬托着一层西方哲学史，而且还隐现着一套西方文化史。

但本书的深度尚不尽于此。“现代科学为何出现于西方”的问题其实是对于另一重大问题的答复：“现代科学为何没有出现于中国?”正如本书“导言”中所显示，这两个问题其实是“李约瑟问题”（the Needham question）的一体之两面：“何以现代科学出现于西方而非中国。”很显然，作者笔下写的是西方科学史，心中关怀的却是科学与中国文化之间的关系；全书的设计和论辩方式也有意无意地针对着“李约瑟问题”而发。在《导言》与《总结》两章中，我们清楚地看到，作者对于李约瑟的《中国科学技术史》（*Science and Civilization in China*）以及其他相关论著，不但有深入的理解，而且评论得非常中肯。

现在让我以简化的方式说一说本书作者与李约瑟的

分歧所在，然后再表示一点我自己的看法。问题当然要从李约瑟开始。李约瑟至迟在1943年访华时便已坚信：中国的“科学与技术”在16世纪以前一直是领先西方的，但此后科学在西方突飞猛进，在中国反而停滞不前了。因此他拒绝接受早期中国学人的看法，即科学是西方文化的产物。1975年，我和他在香港中文大学有过一次对谈，至今记忆犹新。我提到冯友兰早年那篇《中国为何没有科学?》的英文文章，他立即说：“冯的问题根本便提错了。中国缺少的不是科学，而是现代科学。”李约瑟以毕生精力，先后纠合了多位专家，终于完成《中国科学技术史》的编写。这当然是20世纪学术史上的不朽盛业。这部七大卷二十多分册的巨制将中国史上科技发明的辉煌纪录和盘托出，证实了他关于“中国有科学”的论断。

但是，李约瑟虽然为我们提供了无数有关中国科学史的基本事实，却仍然未能对自己的问题给予令人满意的答案：“为何中国在科技发展上长期领先西方，而现代科学竟出现于西方而不是中国?”他在全书最后一册以及其他相关论著中曾试图作出种种解答，然而往往语焉不详，以至他的传记作者也不甚信服其说，而评之为“见树不见林”[1]。这里让我顺便提一下席文（Nathan Sivin）教授的看法。他最近评论李约瑟《中国科学技术

〔1〕 Simon Winchester, *The Man Who Loved China* (New York: Harper Collins, 2008), p. 260.

史》的《总结》，即第七卷第二分册，曾对“李约瑟问题”表示过下列意见：关于历史上未曾发生的问题，我们恐怕很难找出其原因来，因此我们与其追究“现代科学为何未出现在中国”，不如去研究“现代科学为何出现在西方”[2]。如果我的理解不错，那么本书作者与席文的看法可以说是不谋而合的。前面指出本书的最大贡献便在于交代了“现代科学为何出现于西方”这一根本问题，而且交代得原原本本，系统分明。可见本书恰恰符合了席文的最高期待。

为什么本书作者在这一基本问题上与李约瑟有分歧，与席文却不谋而合呢？我认为关键便在于彼此对“现代科学”的概念有不同理解。早在1974年，李约瑟便告诉我们：他把“现代科学”看做大海，一切民族和文化在古代和中古所发展出来的“科学”则像众多河流，最后都归宿于此大海，并且引用了“百川朝宗于海”这一生动成语来比喻此现象。很显然，他将“科学”从文化的整体脉络中抽离了出来，作为一种特殊的事象来处理。不但如此，他基本上认为中国和西方的科学传统走的是同一条路（the same path），今天已汇聚在“现代科学”之中。另一方面，他也指出，席文的见解和他不同，判定中、西“科学”各自“分途”（separate paths）进行。尽管如此，李约瑟还是相信，中国科学的“殊途”并不妨碍将来“同归”于“现代科学”。可知他

[2] *China Review International*, Vol. 12, No. 2 (Fall 2005), p. 300.

心中的“现代科学”是普世性的，与民族或文化的独特背景没有很大关系。

本书作者则不但同样相信不同文化中的“科学”各自分途发展，而且还更进一步认为科学研究的传统无不托根于其独特的文化整体之中，因此绝不可能脱离其文化母体而被充分认识。西方科学尤其如此，因为如作者所云，它恰恰是“西方文明大传统最核心的部分”。根据这一基本认识，作者将西方科学传统的特征概括成以下两项：第一，它和“整个西方文明是同步发展，密切结合，无从分割的”；第二，它虽然可以被清楚地划分为三个历史阶段，但从古希腊开始，通过中古欧洲吸收伊斯兰科学，到16世纪以下的现代科学，作为一整套学术体系，它仍然是一脉相承、推陈出新而发展出来的。这两点概括都建立在坚强的史实之上，而作者识断之精也由此可见。

作者对本书内容的取舍作了一个扼要的说明。他说：“本书以数理科学即数学、天文学、物理学等可以量化的科学为主，实际上可以说几乎没有涉及化学、生物学、医学等领域……原因也是众所周知的，那就是：现代科学的出现毫无疑问是通过数理科学即开普勒、伽利略、牛顿等工作获得突破，而且此后三百年的发展显示，现代科学其他部分也莫不以数学和物理学为终极基础。”我必须郑重地提醒读者，这几句话是作者对西方科学传统“探骊得珠”的见道之语，千万不可轻易放过。本书胜义纷披，读者随处可自得之。限于篇幅，这

里我只能就西方数理科学的问题稍稍引申作者的论点，然后回到“李约瑟问题”作一结束。

本书在《总结》第一段说，现代科学是“拜一个传统，前后两次革命所赐”，实有画龙点睛之妙。所谓“一个传统”即指从古希腊到现代的自然科学都在同一研究传统之内：“现代科学”之出现虽然是由一次突破性的飞跃所导致，但在性质上仍与古希腊科学同条共贯。所谓“两次革命”，指运用精确的数学以量化自然界的研究，天文学和物理学便是其中成绩最为卓著的两个部门。通常我们用“科学革命”一词来指称十六七世纪的一系列重大突破。但作者特别提醒我们：十六七世纪的“科学革命”已是第二次了，第一次则在古代希腊，即柏拉图接受了毕达哥拉斯教派对于数学的无上重视，在他的“学园”中全力推动数学研究以探求宇宙的奥秘。其中细节见本书第四章，这里毋须赘言。我认为作者这一提示非常重要，因为这一点正是西方科学传统的灵魂所在。而且作者这一说法绝不是向壁虚构，前人也早有见及者，不过没有像作者表达得这样一针见血罢了。例如柯林武德（R. G. Collingwood）在《自然的观念》一书中便特别指出“自然科学中的毕达哥拉斯革命”（the Pythagorian revolution in natural science）并阐明其何以获得惊人的成功。[3]

上面分析作者对于西方科学的特征所作的种种描

---

[3] R. G. Collingwood, *The Idea of Nature* (Oxford, 1945), pp. 53-54.

述，似乎可以用一句话加以概括，即“自然世界研究的数学化”，因为在西方一般相关文献中“数学化”（mathematicization）一词常常是和科学分不开的。甚至在社会科学的领域，经济学因为数学化比较成功，才被承认具有较高的“科学的身份”，而非社会学或政治学所能企及。

西方科学既以“数学化”为其最主要的特征，则它与中国的科学传统自始即分道扬镳。这一巨大差异在中、西数学上便有极清楚的表现，本书《导言》已涉及此点。明末徐光启曾由利玛窦口授译出《几何原本》前六卷，他在比较中国《九章算术》与西方数学之后指出：“其法略同，其义全阙。”本书作者解释这两句话说：

> 中国与西方数学的根本差别，即前者只重程序（即所谓“法”），而不讲究直接、详细、明确的证明（即所谓“义”）……

其实我们也可以换一个角度，说“法”指计算的技术，而“义”则指原理。中国计算技术往往是相应于公私生活中的实际需要而发展起来的，但数学原理则似少有问津者。所以徐光启因《九章算术》而发出“其义全阙”的感叹。我们只要一检其中自《方田》、《粟米》以至《商功》、《均输》、《方程》各章的实例，对此便可了无疑义。不但数学如此，医学亦然，陈寅恪说“中医有

见效之药，无可通之理”[4]，与徐光启的话恰可互相印证。

徐光启虽然如作者所云对西方数学“心悦诚服”，但他是否充分了解数学在西方科学传统（当时方以智称之为“质测之学”）中的至尊地位，则尚待进一步探讨。一般地说，中国学人迟至19世纪中叶以后才对这一方面获得比较清楚的认识，如冯桂芬（1809—1874）与李善兰（1810—1882）两人当可为其代表。这是因为他们都研究西方数学而卓有成绩的缘故。冯氏在《校邠庐抗议·采西学议》中明确指出，数学为西学之源头所在，格致诸学皆由此出。李氏则代表当时西方数理在中国的最高水平：他和威烈亚力（Alexander Wylie，1815—1887）合作，译完《几何原本》其余部分（卷七至卷十五），于1858年以《续几何原本》的书名刊行；此外还有多种有关数理的译著问世，并已开始翻译牛顿的《自然哲学之数学原理》（定名为《奈端数理》），可惜未能终卷。由于他的造诣最高，为西方在华专家所特别推重，所以清廷设同文馆，聘他为数学总教席，在任共十三年（1869—1882）。李善兰（字壬叔）是一位数学天才，他的朋友王韬（1823—1897）记他的话说：

> 壬叔谓少于算学，若有天授，精而通之，神而

---

[4] 见陈寅恪《寒柳堂集》（北京：三联书店，2001），页188。

明之，可以探天地造化之秘，是最大学问。[5]

这几句话证明他对西方数学与自然科学的关系已有透辟的认识了。但达到这种理解并非易事。王韬虽自称在“西馆十年，于格致之学，略有所闻”，但仍不能接受李氏对“算学”的评价；囿于中国传统的观念，他竟说：“算者六艺之一，不过形而下者耳。”不过与当时一般士大夫相比较，王氏的识见已远为超出。

试看下面的故事。

> 清晨，湖南樊吉山来访。吉山名川……甚慕算法天文及谶纬占望之学，以为泰西人素精于此，必有妙授。……予谓之曰：“西人天算，与中华所习术数不同，断不可误会也。”[6]

可知在绝大多数中国士人心中，西方算学、天文是和谶纬、占星、望气之类的“术数”属于同一范畴的。王韬能立即指出这是“误会”，足见他对西方“格致之学”虽未“入室”，至少已“登堂”了。

从以上所引明、清数学家对于西方数学的认识来看，则中国科学从未走上“数学化”的道路，其事昭然，已无争论的余地。从这一根本分歧出发，让我表示

---

〔5〕 见《王韬日记》(北京：中华书局，1987)，页69。

〔6〕 分别见上引《王韬日记》，页70、75。

一下对于所谓“李约瑟问题”的看法。

首先必须声明，我对“李约瑟问题”的观点基本上是和作者一致的。作者引了几位西方科学史家对于这个问题的负面评论，我读来并不感觉这是西方中心论的偏见。相反地，把西方科学传统理解为西方文化整体的一个有机环节，是很有说服力的。另一方面，李约瑟在他的不朽巨构中发掘出无数中国科技史上的重要成就，自然是有目共睹，但这些成就大体上仍不脱徐光启所谓“其义全阙”的特色。这当然是由于中国过去关于技术的发明主要起于实用，往往知其然而不深究其所以然。若与西方相比较，中国许多技术发明的后面，缺少了西方科学史上那种特殊精神，即长期而系统地通过数学化来探求宇宙的奥秘。所以中国史上虽有不少合乎科学原理的技术发明，但并未发展出一套体用兼备的系统科学。李约瑟讨论中国科学思想的进展，特别推重“道家”的贡献。〔7〕他似乎不曾注意，庄子既主张“六合之外，圣人存而不论”，又表示“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆已”〔8〕，这两种态度两千多年来影响士人的求知的取向极大，而适与西方科学精神互相凿枘。如果一定要在中国思想流派中找出一家与西方科学精神最相近的，我个人认为只有程、朱一系“格物致知”的理学足以当之。其中朱熹尤其值得注意，他自

〔7〕 见《中国科学技术史》第二卷。
〔8〕 分别见庄子《齐物论》与《养生主》。

记："某五六岁时，心便烦恼：天体是如何？外面是何物？"可见他的好奇心最早是从"六合之外"开始的。这样的心理倾向若在西方的文化环境中很容易走上自然科学的路。明、清中国学人用"格物致知"来翻译西方的"科学"，可以说是顺理成章的事。但理学毕竟是中国文化的结晶，其终极关怀仍落在"六合之内"，也就是"人间世界"的秩序。关于这一点，我已详论之于《朱熹的历史世界》，这里不必涉及。总之，我认为中国没有产生系统的科学，其一部分原因是和中国文化和思想的取向密切相关的。

中西对自然现象的探究既然自始便"道不同，不相为谋"，则所谓"李约瑟问题"只能是一个"假问题"(pseudoquestion)。我们可以用"科学"一词指所有关于自然现象的探究。在这一最宽松的定义下，我们当然可以说"西方科学"、"中国科学"。但事实上，中、西这两种"科学"同名而异实；二者并不能用同一标准加以测量或比较，也就是"incommensurable" 的。这好像围棋和象棋虽同属于"棋"类，却是完全不同的两套游戏。"李约瑟问题"说：中国的"科学"曾长期领先西方，但16世纪以后"现代科学"在西方兴起，于是将中国远远抛在后面了。这无异于说，某一围棋手的"棋艺"曾长期领先某一象棋手，但今天后者的"棋艺"突飞猛进，已远远超过前者了。通过"棋"的模拟，我们不必再多说一句话，已可知"李约瑟问题"是根本不能成立的，中、西"科学"之间无从发生"领先"与"落

后”的问题。“中国科学”如果沿着自己原有的轨道前进，无论如何加速，也不可能脱胎换骨，最后与以“数学化”为特征的西方“现代科学”融合成一体。

今天一提及“科学”这一概念，我们立刻想到的必然是西方的现代科学，而不是中国过去的“四大发明”之类。“五四”时代中国知识人热烈欢迎“赛先生”，也正是因为他代表着西方文化的精粹。在这一意义上，中国过去并没有一种系统的学术相当于西方的“科学”并足以与之互较长短。关于这一点，我们只要稍稍检查一下《四库全书总目提要》（下文简称《提要》），问题的症结便无所遁形了。《提要》二百卷，其中只有“子部”的“农家”、“医家”和“天文算法”六卷可以划入“自然科学”的总类之中，但以《提要》而言，这三科不但分量较轻，而且处于中国学术系统的边缘。分析至此，我们必须回顾一下“李约瑟问题”的一个基本预设。前面已指出，李约瑟预设中国传统中的“科学”和西方“现代科学”是同一性质的，不过相比之下远为“落后”而已。所以他才强调，中国传统“科学”最后必然汇合于西方“现代科学”之中，如“百川朝宗于海”一样。这个预设究竟是否能站得住呢？如果仅仅空言论辩，问题当然永远得不到答案。但幸而有一种客观的历史事实为我们提供了解答的途径，即西方“现代科学”传入中国以后，它和中国原有的“科学”之间究竟存在着何种关系。这一历史事实得到澄清以后，我们才能对上述的预设有判断的根据。这是一个大题目，自然无法

在此展开讨论。下面我仅引一个有趣的史例为证，便大致足以说明问题了。同治六年（1867），总理衙门决定在同文馆中增设“天文算学馆”，专授天文学和数学。这是西方现代科学正式进入中国教学系统的开始。为了取得更好的效果，主持其事的恭亲王（奕䜣）和文祥最初建议翰林、进士、举人都可以申请入学，读了三年天文、算学之后，即予以“格外优保”的升官机会。但这个计划一提出便遭到以倭仁为首的保守派的激烈反对。保守派所持的理由以下面两点最值得注意：第一，西方的数学、天文学不过是一种“机巧”，甚至可以视之为“异端之术数”，不但不足以“启衰振弱”，甚至有害于“士习人心”。第二，“奉夷为师”，最后必将动摇士大夫的“忠君”意识。以这两点理由为根据，倭仁及其支持者在北京发起了一场运动，阻止科举出身的人报考天文算学馆。他们成功地制造出一种气氛，使士阶层中人深以入同文馆为耻，以至最后总理衙门在奏折中抱怨：“臣衙门遂无复有投考者。”但保守派既不敢公开反对西方天文、数学的引进，那么谁来接受这种教育呢？当时有一位御史提出下面的建议：

> 止宜责成钦天监衙门考取年少颖悟之天文生、算学生，送馆学习，俾西法与中法，互相考验。

这条建议恰好涉及西方现代科学和中国本土科学之间的交涉问题，让我稍作分疏。

首先必须指出，保守派对于天文、算学既无知识，也无兴趣。他们之所以提出“钦天监衙门”中的天文生、算学生，只是因为这是唯一以天文、算学为专业的技术人员，地位低下，与科举正途中的“士”相去天壤。他们以“钦天监衙门”的天文、算学代表“中法”，尤其是无知乱道；他们似乎不知道明、清之际天文、算学早已接受了耶稣会教士传来的“西法”。汤若望（Adam Schall von Bell）即是顺治时期的钦天监。换句话说，保守派的建议完全出于贬抑西方天文、数学的动机，即视之为一种技术，不值得“士”阶层中人去浪费时间。所以“西法与中法，互相考验”不过是一句门面语，其中绝无倡导中、西两种“科学”交流之意。

如果从官方设立天文算学馆的角度出发，问题便更清楚了。此馆是在外籍顾问丁韪良（W. A. P. Martin）和赫特（Robert Hart）影响下成立的，赫特并于1866年为馆中聘来了两位欧洲教席。但天文算学馆的范围一直在扩张，除了天文、算学两门外，还增设了物理学、化学、生物学及人体解剖学等；这些西方现代的新兴学科在中国传统的学术系统中是找不到相应的部门的。（中国原有的“物理”一词，与西方的“physics”根本不能混为一谈。）〔9〕

天文算学馆的建立清楚地告诉我们，中国自始即把

〔9〕 以上论天文算学馆的创建及其纠纷，详见刘广京《变法的挫折——同治六年同文馆争议》，收在他的《经世思想与新兴企业》（台北：联经出版公司，1990），页403—418。

西方现代科学当作全新事物而加以吸收。无论是中国主持人或西方顾问都没有考虑到中、西两种“科学”研究的传统应当如何接轨的问题。严格地说，只有明、清之际数学领域中曾发生过所谓“中法”和“西法”的交涉，即《清史稿·畴人一》（卷五〇六）所说：“泰西新法，晚明始入中国，至清而中西荟萃，遂集大成。”但是19世纪中叶以后传来的现代天文、算学则又远远地超出过去的成绩。例如同文馆的算学总教席李善兰曾与威烈亚力合作，译了许多有关天文、代数、解析几何等最新的专著；他十分兴奋，对朋友说[10]：

> 当今天算名家，非余而谁？近与伟烈（即威烈亚力。——编注）君译成数书，现将竣事。此书一出，海内谈天者必将奉为宗师。李尚之（按：李锐，1765—1814）、梅定九（按：梅文鼎，1633—1721）恐将瞠乎后矣。

这几句私下谈话最能反映出李善兰已完全信服了西方现代的天文学和数学，因此才毫不犹豫地断定有清一代最负盛名的梅、李两人在此一领域中“恐将瞠乎后矣”。李善兰在这里所表明的恰恰是19世纪中叶以来中国人接受西方现代科学的典型态度：全面拥抱西方最新的天文学和数学，但不再重弹“中法”、“西法”互相“印

〔10〕 见前引《王韬日记》，页109。

证”的旧调。换句话说，这是在科学领域中进行最彻底的“西化”。而在这一过程中，中国以往的业绩，包括天文、算学在内，都已处于若有若无的边缘地位。当时士大夫几无不视科学及科技为西方所独擅，因此才有“西学”这一专词的出现，从冯桂芬的《采西学议》到张之洞的“西学为用”都是如此。他们并不认为中国也有一套可以与“西学”分庭抗礼的“科学”遗产。相反地，只有对科学完全无知而又敌视的保守派才会制造出“西学源出中国说”的奇谈怪论。

为了从历史角度加强本书作者对于“李约瑟问题”的质疑，上面我特别借着同文馆设立天文算学馆的例案，来观察西方现代科学传入中国的方式。与十七八世纪的情形不同，中国原有的科技成就在西方最新的发现和发明面前已“瞠乎后矣”，因此并未发生多少接引的作用。李约瑟所想象的“百川朝宗于海”的状况根本未曾出现。19 世纪晚期以来科学在中国的发展史事实上便是西方科学不断移植到中国的过程，从局部一直扩展到全方位。今天中国的科学教育已完全与西方接轨了，在第一流的中国大学中，直接采用西方原作或者译本作为教科书，是很普遍的。在这个明显事实的面前，“李约瑟问题”已失去了存在的根据。

以上是我对于本书学术价值和意义的一些初步体认。限于精力和时间，我只能就一两大关键处稍申所见，以响应作者的孤怀宏识。下面我要把我所认识的作者，他的为人与为学，介绍给读者，稍尽一点知人论世

的责任。我的介绍虽然是从老朋友的立场出发，但仍将本于史家直笔之旨，决不作虚词溢美。

我最初认识方正，是由陈伯庄先生（1893—1960）介绍的。伯庄先生是和赵元任、胡适同届（1910）的庚款留美学生。他早年读化学工程，中年以后则转而研究经济学、社会理论、哲学等，因此他曾自比为斯宾塞(Herbert Spencer，1820—1903)，并颇以此自豪。晚年在香港，他广泛阅读西方人文、社会科学的最新名著，并常常邀约青年人和他一起交流读书经验。我便是在这种情况下成了他的一个忘年之交。1959 年底他拟定了一个西方名著翻译计划，到美国来寻求有关作者的合作，哈佛大学是他最重要的一个访问站。他一见面就说：他要介绍一位非常杰出的小朋友给我，这位小朋友便是方正，当时他正在哈佛读本科，大概还不到二十岁。

订交之始，方正在我心中留下的最深刻、最难忘的印象是他一身结合了相反相成的两种气质：一方面他朝气蓬勃，对于人生和学问都抱着高远的向往；另一方面无论在思想或情感上他都已达到了非常成熟的境地，远远超过了他的实际年龄。尽管我们之间相差九岁，但却一见如故，自然而然地成为无话不谈的朋友。伯庄先生为什么那样热心地介绍我们相识，我也完全明白了。

方正早已选定了物理学作专业。但与绝大多数理科少年不同，他对人文学科一直保持着深厚的兴趣。我记得他当时选修了康德知识论的课程，曾多次和我谈到他的理解与心得。此外他知道我比较欣赏柯林武德的历史

哲学，也时时上下其议论。也许是由于家学的关系，他在中国文史方面也具有一定的基础。如果我的记忆不错，明末遗老顾亭林、黄梨洲也曾成为我们的话题之一。总之，方正年甫弱冠而竟能在科学与人文之间取得如此高度的均衡，他的心灵成熟之早，可想而知。但最能表现他的成熟的，则是他学成回香港就业的决定。他很早便和我谈及毕业后的去留问题。他说，他修完博士学位以后，不拟在美国就业，宁愿回到香港去从事教学与研究。五十年前物理学在美国正盛极一时，工作机会俯拾即是，因此外国学生毕业后留下来的不可胜数，方正却偏偏要赋归去。我问他为什么做出与时风众势适相逆反的决定？他说，他曾经细细考虑过，深感他留在美国不过是赶热闹，但回到香港则可以发挥更大的作用，使最先进的科学有机会在亚洲发芽茁长。他说这话时大概刚刚进研究院，其立身处世之节概与形势判断之明确，于此可见一斑。

我再度与方正聚首已是十几年后的事了。1973 至 1975 年我从哈佛告假两年，回到母校新亚书院工作，方正那时已在中文大学物理系任教。这次共事的机缘才使我对他获得更全面的认识。1974 至 1975 学年，大学在香港政府的压力之下成立了一个“大学改制工作小组”，组员十余人，他是其中最年轻的一位。小组每周至少聚会一次，整整持续了一年之久。方正在这一长期讨论中充分展露了多方面的才能和知识。在质询行政各部门首长的过程中，他提出的问题最为锋锐，并且往往

一针见血。这说明对于中文大学的现行结构及其运作，他平时早有深刻的观察，因此才胸有成竹。在改制建议方面，他在口头陈词之外还写过几篇内容丰富的备忘录，显示了关于现代大学理念的睿见。前面说过，少年时期他在科学与人文之间的均衡发展早已使我惊异，现在他刚入中年，却又表现出另一种均衡：即一方面能从事高深的学术研究，另一方面又能承担起学术领导的工作。这也是两种相反相成的气质，相当于西方的所谓 vita contemplativa 和 vita activa，集结于一身更是难上加难。

我自信以上的认识虽不中亦不甚远，而且方正以后的事业发展也印证了我的观察。1977 年香港中文大学改制以后，他成为行政部门重要的领导人之一；他选择了中国文化研究所作为他在中大的最后一片耕耘之地，更充分体现了科学与人文的交流以及研究与领导的合一。

《继承与叛逆》是一部体大思精的著作，我们对于它的作者多认识一分，也许便能对此书的价值与涵义获得更深一层的理解。是为序。

2008 年 12 月 31 日于普林斯顿

9

从“游于艺”到“心道合一”

《张充和诗书画选》序

《张充和诗书画选》即将问世，我承命写序，既兴奋，又惶悚。兴奋，因为这无疑是中国现代艺术史上一件大事；惶悚，因为我实在不配写序。我说“不配”，并不是顺手拈来的一句客套话，我的理由是很充足的。中国传统的“精英文化”（elite culture）是在“士”的手上创造和发展出来的，在艺术方面，它集中地体现在诗、书、画三种形式之中。这是艺坛的共识，至少唐代已然，所以“郑虔三绝”的佳话流传至今。我对这三种艺术的爱重虽不在人后，却对其中任何一门都没有下过切实的功夫。我偶然写诗，但属于胡钉铰派；偶然弄墨，则只能称之为涂鸦。从专业观点说，我绝对没有为本书写序的资格，自不在话下。然则我为什么竟知其不可而为之呢？是亦有说。

宇文逌《庾信集序》云：

> 余与子山风期款密，情均缟纻，契比金兰，欲

余制序，聊命翰札，幸无愧色。

宇文逌虽贵为亲王，且有文章行世，但以文学造诣言，自远不足以望庾子山之项背。然以两人交谊深厚之故，卒制序而无愧色。有此例在前，我才敢大胆地接受了写序的任务。

我初晤充和在上世纪60年代初，但仰慕大名则远在其前，因为我们之间的师友渊源是很深的。她考入北京大学在30年代中期，所从游者都是一时名师，其中钱宾四（穆）先生在十几年后便恰巧是我的业师。所以严格地说，充和是我的同门先辈。1960年宾四师访美，曾与充和重聚于史丹福大学，后来回忆说：

北大旧生张充和，擅长昆曲，其夫傅汉思，为一德国汉学家，时在史丹福大学任教。傅汉思曾亲驾车来旧金山邀余夫妇赴史丹福参观，在其家住一宿。[1]

宾四师写回忆录，惜墨如金，留此特笔，则对此聚之珍重可知。

充和与先岳陈翁雪屏也是北大旧识，复以同好书法之故，先后在北平和昆明颇有过从。有一次她给我看一本纪念册，宾四师和雪翁的题字赫然同在。夸张一点

[1] 见《钱宾四先生全集》本《师友杂忆》，页355。

说，我与充和可谓未见便已如故了。

机缘巧合，从 1977 到 1987 年，我在耶鲁整整任教十年，和汉思、充和成了同事。在这十年中，不但我们两家之间的情谊越来越深厚，而且我对充和的艺术修养和艺术精神也获得了亲切的体认。

充和多年以来在耶鲁的艺术学院传授书法，很得师生的敬爱。大约在 80 年代初，她忽动倦勤之念，闲谈之中屡次谈到退休的话。我当时写了一首诗劝阻：

充老如何说退休，无穷岁月足优游。
霜崖不见秋明远，艺苑争看第一流。

诗虽打油，意则甚诚。我用“充老”，取双关意，是说她尚未真老，不必退休。“霜崖”、“秋明”则分指昆曲宗师吴梅和书法大家沈尹默。在一首短诗中，昆曲和书法不过示例而已，其实充和之于古典艺术，正如皮簧家所说，“文武昆乱不挡。”沈尹默先生题《仕女图》，说充和“能者固无所不能”，这句评语一点也不夸张。

关于充和所体现的艺术精神及其思想与文化的脉络，下面将有进一步的分析。现在我要追忆一下我们在 80 年代的两次艺术合作，因为这是我在耶鲁十年中最不能忘怀的经验之一。1981 年我写了两首七律祝雪翁八十初度。但我的书法不能登大雅之堂，所以乞援于充和。她慨然允诺，于是便有了这第一次的“诗书合作”。一两年之后，充和有台北之行，亲访雪翁叙旧。雪翁因为

年高而眼力又弱，一时竟未认出访者是谁。充和笑指书房壁上的祝寿诗说："这便是我写的。"两人相对大笑，极为欢畅。我认为这是一个很美的雅事。

四年以后（1985），钱宾四师九十大庆，我又写了四首七律祝贺，这次更是理所当然地邀她参与，因而有再度的"诗书合作"。不用说，这两次合作，充和的贡献远超过我，简直不成比例。特别是第二次，她运用工楷将两百多字整齐地书写在一幅巨大的寿屏上面，分别地看，字字精神饱满；整体以观，则全幅气韵生动。从一张空纸上设计、划线、划格到写毕最后一个字，她所投入的精力和辛劳是难以想象的。这幅寿屏确是书法艺术上的杰作，一直悬挂在素书楼的大客厅中，直到宾四师迁出为止。宾四师曾不止一次告诉我：他一向欣赏充和的书法，现在虽然目盲不能睹原迹，但先后有数不清的访客在观赏之后，欢喜赞叹，不能自已。

充和何以竟能在中国古典艺术世界中达到沈尹默先生所说的"无所不能"的造境？这必须从她早年所受的特殊教育谈起。她自童年时期起便走进了古典的精神世界，其中有经、史、诗、文，有书、画，也有戏曲和音乐。换句话说，她基本上是传统私塾出身，在考进北大以前，几乎没有接触过现代化的教育[2]。进入 20 世纪以后，只有极少数世家——所谓"书香门第"——才能给子女提供这种古典式的训练。

---

〔2〕 详见 Annping Chin, *Four Sisters of Hofei* (New York: Scribner, 2002)。

在儒家主导下的古典教育一向以人为中心。为了使人的品质不断改进，精神境界逐步提升，古典教育同时拥抱似相反而实相成的两大原则：即一方面尽量扩大知识的范围，另一方面则力求打通知识世界的千门万户，取得一种“统之有宗，会之有元”的整体理解。唯有如此，人与学、知与行合一的理想才有真正实现的可能。以儒家而言，自孔子以下大致都主张博与约、通与专，或一贯与多闻之间必须保持一种动态的平衡。道家也大同小异。《庄子·天下》篇斥百家之学为“多得一察焉以自好”，“不该不偏，一曲之士”，这是对刻意求“专”的严厉批评。《齐物论》篇论“道”，一则曰：“道通为一”，再则曰：“惟达者知通为一。”这更是将“通”的重要性推崇到了极致。综合儒、道两家的看法，其基本观点也许应该概括为“以通驭专”。

由于充和早年是在这一古典教育的熏陶之下成长起来的，她在不知不觉中便体现了“以通驭专”的精神。她在古典艺术的领域内“无所不能”、无施不可，是因为她不肯局促于偏隅，仅以专攻一艺自限。这当然符合孔子“博学于文”之教。但充和的能事虽多，所精诸艺却非各不相关，而毋宁构成了一个有机整体的不同部分。 以本书而言，诗、书、画“三绝”显然已融合为一，并且在同一风格的笼罩之下，展现出艺术创作的鲜明个性。这便是庄子所谓“道通为一”或孔子所谓“吾道一以贯之”。

“以通驭专”不仅贯穿在古典教育之中，而且也表

现在中国“精英文化”（elite culture）的不同方面，如学术、思想、艺术等。现代中外学人都承认：在中国学问传统中，文、史、哲是“不分家”的，与西方显有不同。但这并不是说，中国的文、史、哲真的没有分别，而是说，它们都是互相关联的，不能在彼此绝缘的状态下分途而孤立地追求。这一整体观的背后，存在着一个共同的预设：种种不同的“学术”，无论是“百家”或经、史、子、集，最初都是从一个原始的“道”的整体中分离出来的。因此，在各种专门之学分途发展的进程中，我们必须同时加紧“道通为一”的功夫，以免走上往而不返、分而不合的不归路。从《庄子·天下》篇所忧虑的“道术将为天下裂”到朱熹的“理一分殊”都是这一共同预设的明证。这一“文、史、哲不分家”的学风，源远流长，在后世无数文集中显露得尤其清楚。无论作者的专业为何，文集中都收了不少有关经、史、子、诗、文等作品。即使是著名的各种专家，如天文、历、算以至音韵、训诂之类，也极少例外。他们显然都接受了上述的预设：中国学问的分类虽然也不断繁衍，但这并不影响全部学问之为一有机整体，而各部门类之间则相关相通。

在艺术领域中，各部门之间相关相通也早已形成了客观的传统。王维“诗中有画，画中有诗”是艺术史上公认的美谈。白居易的《琵琶行》则说明音乐可以通过诗而表达得十分动听。至于张彦远所谓“书画用笔同法”，那更是绝对无可否认的事实了。

讨论至此，我们已清楚地认识到，这部《张充和诗书画选》是中国艺术传统的结晶，既能推陈出新，又复能保存这一传统的精萃而无所走失。这当然是得力于充和早年所受到的古典训练。在这一意义上，本书不但直接体现了中国艺术的独特精神，而且也间接反映出中国古典文化的主要特色。

历史学和文化人类学今天似乎已取得一个共识，即认为艺术能将一个民族的文化精神集中而又扼要地表现出来。在这一关节上，我要特别介绍一下充和在七十多年前关于艺术与民族性的观察。1936 年她藉着评论张大千画展的机会，首先回顾了前一年三位书画名家的作品。她（笔名“真如”）说：

> 经子渊先生的艺术不仅表现了“力”，而且充分的表现了“德”；张善孖先生的作品始终能调和现实和理想；郑曼青先生的作品，充分表现艺术的端庄与严肃。从他们的艺术上，使我人不得不承认东西艺术天然有种绝对不能调和的个性。〔3〕

这几句话中有两点特别值得注意：第一，充和钩玄提要，只用一两个字便抓住了每一位艺术家作品的特色；她的艺术修养和鉴赏功力这时显然都已达到了很高的境界。第二，在概括了三家艺术特色之后，她更进一步主

〔3〕 见《张大千画展一瞥》，《中央日报·副刊》，1936 年 4 月 22 日。

张，中国艺术自成系统、自具个性，它和西方艺术之间存在着不可调和的文化差异。所以她接着又说：

> 自我看过张大千先生的个展以后，这种主张，简直成了我个人的信念了。

我必须指出，这一“信念”今天看来似乎无可争议，但在1936年的中国却是非常不合时宜的，特别是在受过“五四”思潮洗礼的知识界。当时有一种相当流行的看法：中国还没有进入现代，比西方整整落后了一个历史阶段，无论在政治、社会、经济、文化或是艺术方面都是如此。充和之所以能掉臂独行，发展出如此坚定的“信念”，是因为她全副艺术生命自始即浸润在中国古典传统之中。入道深故能信道笃，这在1930年代是不可多得的。

充和与古典艺术精神已融化为一，无论在创作或评论中随时都会流露出来。试看下面一段文字：

> 笔下流动着无限的诗思和极高的品格。……大千先生的艺术是法古而不泥于古，现实而不崇现实，有古人尤其有自己。

充和此评完全立足于中国艺术的独特系统之内，所运用的观点也都自传统中来。如“诗思”即是说“画中有诗”。“品格”也是传统谈艺者所特别强调的。艺术创作

的“品格”和艺术家本人的“品格”密切相关，这是我们在中国文学史和艺术史上常常碰见的一个论题；至于如何相关，则历来说法不同，这里不必深究。无论如何，这是从以“人”为中心的基本立场上发展出来的。充和似乎对张大千的作品有更高的评价，因此评语也暗示他所体现的中国艺术精神比前面提到的三位名家更为深透。

从这篇评论来看，充和早在七十三年前便已于古典艺术探骊得珠了。她品评张大千的几句话，用在她自己后来的作品中也未尝不大端吻合，尤其是最后一语——“有古人尤其有自己”。我曾强夺她所抚苏东坡《寒食帖》，悬于壁上，朝夕观赏。这幅字妙得东坡之神而充和本人的风格则一望即知。

上面我试从不同角度说明充和与中国古典艺术精神早已融化为一体。就这一方面而言，她在今天无疑是岿然独存的鲁殿灵光。正因如此，我感觉有必要稍稍扩大一下范围，对充和所代表的艺术精神提出进一步的观察。这里只准备谈两点：第一，西方往往强调“为艺术而艺术”是一种最高的（但并非唯一的）境界。中国是不是也有类似的观点？第二，在中国文化传统中，对于艺术创造的精神源头这个基本问题是怎样看待和处理的？我相信，探究上述两个问题有助于我们对充和的艺术造诣的认识。

程明道有一句名言：“某写字时甚敬，非是要字好，只此是学。”这是理学家的态度，将艺术训练纳入

了道德修养的途辙。艺术家则不然，无论是写字、赋诗、或作画，其“敬”固与理学家无异，但同时也要求“字好”、“诗好”、“画好”。所谓“敬”，是指精神贯注的最高状态；在这一状态中，艺术家胸中不但没有一丝一毫尘世的杂念，如金钱、名誉、地位之类，甚至也泯除了一切分别相，包括“艺术”本身在内。初看之下，这一精神状态似乎即是“为艺术而艺术”的一种表现。其实不然，它来自中国“游于艺”的传统。这两个传统都要求艺术和人（艺术家）最后融为一体，然而其间有一个十分微妙而又基本的分歧。“为艺术而艺术”是以艺术为主体，人则融入艺术之中；“游于艺”的主体是人，艺术是靠人才能光大起来。我们可以肯定地说，“游于艺”的传统中也贯穿着“人能弘道”的精神。

孔子“游于艺”究竟应该怎样理解？钱宾四师《论语新解》说：

> 孔子时，礼、乐、射、御、书、数谓之六艺。人之习于艺，如鱼在水，忘其为水，斯有游泳自如之乐。[4]

这大致合于孔子的本意。但这句话辗转流传到后世，“艺”字已逐渐脱离“六艺”的古义了。例如张栻曾提出“艺者所以养吾德性”之解，朱熹驳之曰：

〔4〕《全集》本，页237。

此解之云亦原于不屑卑近之意，故耻于游艺而为此说以自广耳。……艺是合有之物，非必为其可以养德性而后游之也。[5]

朱熹一则曰“不屑卑近”，再则曰“耻于游艺”，这决不可能是指古代那么崇高的“六艺”而言。可知张、朱两人心中的“艺”大约即是后世所说的“艺术”，包括绘画、书法之类。末句“艺是合有之物”云云，尤当注意。这是正式肯定艺术有其内在价值，并非为“养德性”而存在。换言之，道德与艺术都已成相对独立的领域。

“游于艺”从古义演变为今义是一个漫长的过程；在此过程中，道家思想，特别是庄子对中国艺术传统的形成发生了相当大的影响。这里我只想提出一个观察，即后世对于“游于艺”中“游”字的解读大致都是通过《庄子》而来，因为这是“游”字用得很多的一部子书。在此书中，“游”字往往指人的精神或心灵的一种特殊活动，并假定人的精神或心灵能够修炼到自由而超越的境界。《逍遥游》篇便提供了最生动说明，所以支遁说：“逍遥者，明至人之心也。”篇中“神人游乎四海之外”句，成玄英注曰：“神超六合之表。”可知《庄子》开宗明义，即揭出人心的自由和超越。此外如《人间世》篇之“乘物以游心”和《骈拇》篇之“游心

〔5〕《朱子文集》卷三一《与张敬夫论癸巳论语说》。

于坚白异同之间”，则“游心”已合为一词，“游”之特指心体的活动，更无可疑。通过《庄子》以解《论语》的“游于艺”，我们于中国艺术的根本精神便“得其环中”了。

从“游于艺”追溯到“心”，我们恰好可以转入上面提出的第二个问题，即艺术创造的源头究在何处？首先我要指出，“心”在中国精神史上占据了极为特殊的地位，我们可以很肯定地说，中国的精神传统是以“心”为中心观念而逐步形成的。极其所至，则“心”被看作是一切超越性价值（即古人所谓“道”）的发源地；艺术自然也不可能是例外。关于这一层，后面再申说，现在应当交待一下，“心”为什么竟成为价值之源？

问题必须从春秋战国时代诸子百家的出现说起。这是精神世界空前大转变的时代，奠定了以下两千多年中国精神传统的基本形态，“心”为一切价值之源便是这一大转变的后果之一。所谓转变，指古代宗教信仰转变为后世哲学思维。在殷、周信仰中，“帝”或“天”高高在上，主宰人间的吉凶祸福，即所谓“天道”。欲知天道必须通过占卜，其事由王或天子主持，但却必须通过巫为中介，现代考古发现的大量卜辞便是最可信的物证。

但这一套信仰到了春秋时期已开始崩溃了，即所谓“礼坏乐崩”。礼乐中原有很高的巫的成分，这时已受到诸子的怀疑和攻击。《庄子·应帝王》中列子之师——壶子和神巫季咸互争的故事，便最具象征意义。两人四次斗

法，而神巫终于“自失而走”，这就表示哲学思维已取代了巫术在精神世界的地位。然而另一方面诸子之所以能取得胜利则是因为他们不但趁着古代“天道”思想动摇之际摧毁了“巫”的信仰，而且将“巫”传统中某些具号召力的成分承继了下来并加以转化，然后纳入新的思维系统之内。

现在让我指出这一“化腐朽为神奇”的几个要点：第一，巫的最重要功能是沟通现实的人间世界和超越的鬼神世界。诸子仍然承认有两个世界，而且也完全肯定两个世界之间必须保持接触。但是他们的哲学思维却对超越世界进行了根本的改造；它不再是人格化的鬼神世界，而是一个生生不息和无所不在的精神实体。《老子》所谓“吾不知其名，字之曰‘道’”，便是指它而言。超越世界既转化为“道”，于是两个世界之间的关系及其沟通方式等等便一齐随着改变了。

第二，由于超越世界的性质已变，巫失去了他们长期垄断的中介资格。在诸子的哲学构思中，这个中介功能只能由“心”来承担，因为“心”是人的精神的总枢纽。孟子记载了孔子关于“心”的特写如下：“操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。”（《告子上》）朱熹认为这几句话阐明了“心之神明不测”。不用说，这一“神明不测”的“心”可以自由自在地“出入”那个超越的“道”的世界，因而将两个世界纳入一种新的关系之中。

第三，作为鬼神世界和人间世界之间的中介，巫自称有通天法力，可使天神下降，附在他们的身上，以指

示人间一切祸福休咎。但是为了迎神，巫必须先作一些重要的准备工作，如斋戒、沐浴、更衣之类。这就是说，巫必须先将自己一身打点得十分洁净整齐，才能为神提供一个暂时居留之所。《楚辞·九歌·云中君》“浴兰汤兮沐芳，华采衣兮若英，灵连蜷兮既留”，便是关于降神的一段描述。当时各派思想家大概已不以严肃的态度看待这一“神话”，但却仍然受其暗示，因而在一个更高的精神层面上，发展出一套关于“心”的修炼功夫。扼要言之，他们以“道”代替了“神”，以“心”代替了巫，强调“心”必须净化至一尘不染的状态，然后“道”才留驻其中。试举几个例子：

庄子说：

唯道集虚。虚者，心斋也。（《人间世》）

《管子·内业》：

修心静意，道乃可得。

荀子说：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。（《解蔽》）

韩非也说：

虚心以为道舍。(《扬权》)

以上四家，流派各异，但论“道”与“心”之间的关系，竟如出一口。总结起来，其中涵摄了两个共同的假定：第一，“道”本来存在于一个超越的精神领域；在这一假定之下，才会发生“心”如何“得道”或“知道”的问题。第二，将“心”比作房屋，并强调要把它打扫得干干净净（“虚”)，让“道”可以住进来。（“道舍”，或《管子·内业》所谓“精舍”。）这是假定人必须通过种种修炼功夫把超越的“道”收进“心”中。

但以上两个假定又建立在一个重大的价值判断之上：人必须与“道”保持经常的接触，(《中庸》：“道也者，不可须臾离也。”）才能赋予他的生活以精神价值和内在意义。这是春秋以下随着精神世界大转变而来的新境界。以前在巫文化支配之下，如上面所已指出的，人虽也不断地追求与“天”或“天道”沟通，但他们想从“天”、“帝”、“神”或“天道”所得的指示，主要是关于吉凶祸福之事（钱大昕说)。现代殷、周卜辞的发现大体上已证实了这一点。所以我们现在清楚地看到，诸子的哲学思维是中国精神史的一大突破，化巫之“腐朽”为道之“神奇”。收“道”于“心”，使“心”成为一切价值之源，这一基本原则便是在上述大突破的过程中建立起来的。它贯穿在近代以前的中国精神传统中，并且在中国文化的许多方面，包括艺术在内，都有或多或少的体现。

今天很多人都相信“天人合一”的观念是中国思想、甚至中国文化的一个重要的特征。当然，这一观念可以有种种不同的解释。但是在我个人的理解中，上面讨论的“道”与“心”的关系才是“天人合一”的精义所在。“道”属于“天”的一边，董仲舒“道之大原出于天”的名言相当准确地概括了春秋以来“道”和“天”的关系。“天”指超越的领域，“道”则是流行于其间的精神实体；二者实际上是分不开的。“心”属于“人”的一边，这是不成问题的。但其中有一层曲折，必须作进一步的澄清。前引荀子《解蔽》篇，说“心”一定要修炼到“虚壹而静”的状态才可以知“道”。反过来说，则未经修炼的“心”是无法和“道”接触的。因此他根据当时流行的一部《道经》提出“道心”与“人心”的分别，前者是经过修炼之“心”，后者则否。他极力鼓励求“道”之士去发展心体功夫（即《修身》篇所谓“治气养心”），以期达到“心与道合”的最高境界。“心与道合”则是“道心”常作“主宰”（均见《正名》篇），“天”和“人”至此便完全“合一”了。

以上我对于“心”何以成为价值之源的缘起和演变，作了一个提纲式的追溯。限于篇幅，其中无数复杂的转折，都只好一笔带过。但是这里还应该补充一句：上面的分析虽集中在春秋战国时代，我所拈出的“心与道合”（或“天人合一”）的特色却贯穿在以下两千年的中国精神传统之中。佛教的输入和禅宗的兴起不过加强了这一传统，并未改变它的方向。朱熹说：

凡物有心而其中必虚……人心亦然。只这些虚处便包藏许多道理，弥纶天地，赅括古今。……心是神明之舍，为一身之主宰。性便是许多道理，得之于天而具于心者。[6]

很明显的，朱熹的基本概念和假定都直承先秦的精神传统而来，不过经过佛教的挑战以后，立说比过去远为繁复而曲折，姑不置论。这里必须特别指出的是朱熹“道理得之于天而具于心”这一句话，把前面所说“心与道合”的观念表达得最为清楚，“道心”何以能成为一切价值之源，至此便不言而喻了。

最后我要从中国一般的精神传统转到艺术世界，以结束这篇序文。艺术是整体精神传统的一个组成部分，整体的特色也必然在其各组成部分中有所呈现。因此下面我将从“心与道合”或“天人合一”的特殊角度对中国艺术精神作一简略的概括。

前面曾引朱熹的话，“艺是合有之物”。既是“合有之物”，则必有其“合有”之“道”或“理”；而此“道”或“理”乃“得于天而具于心”，自亦不在话下。这当然是一个十分重大的题目，不可能在此展开论证。不得已，我只能避重就轻，仅拈出中国艺术史上“心源”这一观念，来说明我的意思。

中国传统画论中有一句名言：“外师造化，中得心

---

〔6〕《朱子语类》，卷九八。

源。”前面四个字差可与西方古典艺论中“模仿真实世界”(mimesis)相拟，但下面四个字却在中国画史上特别受到重视。“心源”一词初因禅宗而流行，但移用于艺术世界，却恰好与“道心”互为表里，揭示了艺术价值创造的真源所在。文与可画竹，胸有成竹，黄庭坚诗：“胸中原自有丘壑”，便是“心源”两字的最生动的注脚。当然“造化”与“心源”是艺术的一体两面，不容分割。不先经过“外师造化”的阶段，真实世界中任何事物都不可能在艺术中呈现出来，无论是竹还是丘壑。但艺术中呈现的事物并不是“造化”的简单重现，而是从艺术家“心源”中流出来的新创造，此李贺所以有“笔补造化天无功”之句也。总之，中国艺论与现代一度流行的反映论绝不相容，如果仅“师造化”而不“得心源”，艺术作品中所显现出来的事物即使与“造化”中的原型惟妙惟肖，在中国艺术家眼中也无多价值可言。此又苏轼所谓“论画以形似，见与儿童邻”也。

绘画固然离不开“心源”，作诗也是一样。元稹论杜甫诗云：

杜甫天才颇绝伦，每寻诗卷似情亲。
怜渠直道当时语，不著心源傍古人。

元诗当与他的《乐府古题序》合读，其义始明。微之最推崇老杜能上承《诗经》“兴讽当时之事”的风格，“凡所歌行，率皆即事命篇，无复倚旁”。这“无复倚旁”

四字即是“不著心源傍古人”之所指。但是我们特别注意的则是“心源”两字。推微之的用意，盖谓老杜所写歌行都是从“心源”中流出，故一扫倚傍古人陈言旧体之习，而运用当时活的语言，以“兴讽当时之事”。因此“怜渠”以下两句当一口气读下，不得分断；“怜”者，爱羡之意，非怜悯也。细味此诗，便知诗的创作也必须“中得心源”，与画并无不同。

前面曾说，“心源”与“道心”互为表里，艺术创造发端于此。这不是我个人的臆说，现在我要请中国史上最杰出的文学理论家为此说作证。《文心雕龙·原道》篇曰：

> 玄圣创典，素王述训，莫不原道心、裁文章、研神理而设教。

又《赞曰》：

> 道心惟微，神理设教。

可见远在一千五百年前刘勰已毫不迟疑地断定：中国精神史上一切“创”与“述”都源于“道心”。他采用“文心”为书名，也许是因为此词可以理解为“道心”在“文”的领域中展现。明乎此，则中国艺术千门万户，包括诗、书、画在内，而无不贯穿着“天人合一”的特色，便丝毫不足惊诧了。

曲终奏雅，让我回到《张充和诗书画选》。

上面从"游于艺"到"心与道合"的讨论似有野马脱缰之嫌，但其实是题中必有之义。我在承诺写序之时，便早已决定不走省力的路，而就知解所及，将充和所体现的中国艺术精神尽量抉发出来。我希望我的一些初步观察或可使本书的读者在欣赏充和的绝艺之余，窥见其深厚的文化泉源于依稀仿佛之间。充和在长期"游于艺"的过程中，早已将心体磨炼得晶莹澄澈。1944年她在重庆写《仕女图》，正值空袭警报大作之时。[7]也在此时前后，她游峨眉山，佛光和尚一见便说她"有佛根，应皈依"（见充和《小园即事之四》自注语）。充和是否"有佛根"，我这个"外道"无从置辞。但是我不妨大胆推测，充和的心体功夫大约已到了"睟然见于面，盎于背，施于四体"的境界，自然逃不过大和尚的法眼。

充和的"心源"如无尽藏，这部选集不过是"流落人间者，泰山一毫芒"而已。我读她的自书诗词，如《结褵二十年赠汉思》、《小园即事》等，只觉一字一句都从她的"心源"中流出。如果将"怜渠直道当时语，不著心源傍古人"两句诗借赠给充和，我以为是再恰当不过的。

2009年10月27日序于普林斯顿

---

〔7〕见孙康宜《美国学生眼中的张充和》，《万象》八卷六期，2006年9月，页140。

10

试说科举在中国史上的功能与意义

前 言

今年（2005）恰值中国废止科举制度整整一百年。《二十一世纪》决定推出一期纪念专号。早在一年之前，我已接受编者的稿约。但不料在预定撰写期间，别有他事相扰，不克从容着笔。本文是在忙乱中挤出时间写成的，草率谬误之处请编者与读者原谅。

如果以汉武帝在公元前124年创建太学，立“五经博士”和“弟子员”以及设科射策等一系列的活动当作科举考试的发端，那么科举制度在中国先后持续了两千年之久，与统一王朝体制同始同终。这样一个源远流长的传统是值得回顾的，所以我决定对此制在中国史上的功能与意义作一次长程的观察。只有先认清科举的历史特色，我们才能真正懂得科举废止为什么是一件划时代的大事。

开宗明义地说，我认为科举不是一个单纯的考试制度，它一直在发挥着无形的统合功能，将文化、社会、经济诸领域与政治权力的结构紧密地联系了起来，形成一多面互动的整体。下面我将讨论科举内外的四个部分，以证成上述的观察。本文属通论性质，而非学报式的专题研究，虽参考了不少原始史料与现代专著，但一概不加注释，以便省览。

一

从表层作描述，“科举”可以说是统一王朝的中央政府通过公开考试的方式，向全国各地的“士”阶层中选拔人才，纳入整体的行政系统，担任从地方到中央的各级职务。为什么“士”成为治国人才的主要来源呢？这是根据中国传统政治理论中一个基本假定：“士”是精神修养和经典教育的产品，只有他们才能提供政治秩序所必需的道德操守和知识技能。这一假定是否可信是另一问题，这里毋须深究；但它在中国文化传统中根深柢固则是一个无可否认的事实。因此每一王朝为了“长治久安”之计几乎无不把“开科取士”当作第一等大事，首先加以重视，甚至所谓“征服王朝”（如辽、金、元）也不得不在一定限制下加以仿效，虽然其重要性不能与汉族王朝的科举相提并论。

如果想了解科举为什么早在公元前2世纪便已在中国萌芽，而且先后延续了两千年之久，我们不能不从

"士"的起源和流变说起。在西周的"封建"制下，"士"是古代贵族中最低的一级，但从春秋时期起，"封建"制逐渐解体。一方面，上层贵族有下降为"士"的；另一方面，下层的"庶民"也有上升为"士"的，于是"士"的数量开始激增。与此同时，"士"的性质也发生了重要的变化：从古代文武不分的"士"转变为研究"诗、书、礼、乐"的"文士"，相当于社会学家所谓"文化事务的专家"（specialists in cultural matters）。这一社会变动至战国时期完成，"士"作为一个特殊的社会阶层正式登上中国史的舞台，最先兴起的儒、墨两大学派便代表了"士"的原型。

儒、墨两家在思想上虽有分歧，但却同以政治秩序的建立与维持为"士"阶层的最重要的任务。孔子"士志于道"的名言已对于"士"的社会功能作了明确的规定：他们必须担当起变"天下无道"为"天下有道"的重任。子夏"学而优则仕"一语在今天已成人人指责的话柄，但在当时则显然是在发挥孔子"士志于道"的涵义，与曾参所谓"士不可以不弘毅，任重而道远"在精神上是互相补充的。墨子处身于战国初期，"士"在政治上已远比春秋时代为活跃，所以他更进一步要求各国国君"尚贤"和"亲士"。在积极方面，他强调"贤良之士"是"国家之珍，社稷之佐"，因为他们"厚乎德行，辩乎言谈，博乎道术"；君主必须对他们"富之、贵之、敬之、誉之"。在消极方面，他更发出警告："缓贤忘士，而能以其国存者，未曾有也。"

社会结构的转变和儒、墨的倡导终于引出了一个相当普遍的国君“礼贤”运动。从公元前五、四世纪之交起已有魏文侯受“经艺”于子夏和鲁缪公敬礼子思的记载。公元前4世纪中叶齐宣王重建稷下学宫，网罗“学士且数百千人”，则是战国时期规模最大、持续最久的一个“礼贤”机构。自此以后各国为了变法图强，无不以“招贤纳士”为当务之急，而政治舞台也完全操纵在“士”的手中。但当时的“士”都是所谓“游士”，不受“国”界的限制；他们人数十分庞大，复经常流动于各“国”之间，形成了一股举足轻重的“国际”性的势力。正因如此，当时衡量一“国”或一个政治集团（如齐、赵、楚、魏“四公子”及吕不韦等）的实力，“士”的高下与多寡竟成为一项最重要的指标。“得士者昌，失士者亡”这句政治格言广泛地流传于战国晚期，决不是偶然的。

以上的概括足以说明：“士”作为一个专业的社会阶层，在战国中晚期已正式形成。这一新兴阶层具有两个最重要的特色：第一，“士”从古代贵族的最低一级转变为新社会结构中的“四民之首”。《春秋·穀梁传》中有一句话最能说明这一转变：

> 上古者有四民：有士民、有商民、有农民、有工民。（成公元年条）

“上古”不过是“托古改制”的说法，事实上这句

话确切反映了战国时代的社会实况。士、商、农、工是专业分类，士和商则无疑是当时最活跃的两大阶层。“士为四民之首”的观念便从此凝固了下来（至于后世四民的次序为士、农、工、商，则是因“重农轻商”而修改的）。第二，由于受过精神训练和经典教育，“士”的专业主要在担任政府中各方面和各层级的领导工作；这一点至战国末期也已取得社会的共识。因此“士”与“仕”在当时的语言中是不可分的一体两面。孟子早就说过一句很有意义的话：“士之仕也，犹农夫之耕也。”这明明是承认“士”以“仕”为专业，同时也肯定了四民的社会分工。后来荀子更铸造了“仕士”这个名词，特指出任官吏的“士”，以与“处士”的概念作对比。

“士”阶层的形成及其巨大的社会动力正是汉王朝不得不将政权向“士”开放的根本原因。我们都知道，汉高祖刘邦出身“无赖”而得天下，最初完全不把“士”看在眼里；他公开说道：“乃翁马上得天下，安事诗、书？”但他做了十一年皇帝之后，忽一改故态，竟然想仿效周文王、齐桓公，下诏“招贤”了。这就表示：他已领悟到“马上得天下，不能马上治之”的道理。诏书坦白承认：为了“长久世世奉宗庙亡绝”，他愿意“尊显”所有“肯从我游”的“贤士、大夫”。但是为什么要迟至七十年后汉武帝才正式建立制度，开辟“士”的入“仕”途径呢？这也是“士”阶层的势力一步步逼出来的。汉高祖为了巩固刘家的

天下，建立了许多独立的世袭王国和侯国，由刘氏子弟分别统治。春秋战国的政治格局几乎又重现于统一帝国之内。《汉书·邹阳传》记述得很明白：

汉兴，诸侯王皆自治民聘贤，吴王濞招致四方游士。

可知政治中心的多元化也造成了“游士”风气的复活。战国末期“士”的队伍已极为壮观，但一般而言，他们是“久处卑贱之位，困苦之地”(李斯语，见《史记》本传)，不得不奔走各“国”之间以求“仕进”，因为这是他们唯一的谋生专业。汉初“士”的处境仍然如此，所以在汉武帝推行“削藩”政策（公元前128年）之前，他们又以“游士”的身份活跃在各独立王国的小朝廷之中，在大一统的局面下为分裂的势力推波助澜。景帝时吴、楚七国之乱是和“游士”的政治活动分不开的。这一情势甚至一直延续至武帝初年未变。《盐铁论·晁错》记：

日者淮南、衡山修文学，招四方游士。山东儒、墨咸聚于江、淮之间，讲议集论，著书数十篇。然卒于背义不臣，谋叛逆，诛及宗族。

抓住了这一具体的历史背景，我们便真正懂得为什么汉武帝紧接着“削藩”之后，一方面在中央设立太

学，一方面又令州郡察举孝廉、秀才了。在董仲舒、公孙弘等儒生的影响之下，他深知只有广开入仕的途径，才能将“游士”尽量引进大一统帝国的体制之内，变离心力为向心力。

总之，“四民之首”的“士”阶层的出现及其在政治上所表现的力量是汉代统一帝国不得不“开科取士”的重要原因之一。科举制的发端如此，它在后世统一王朝下持续发展也是如此。汉武帝以后，“士”已脱离了“游士”的阶段，一方面，与宗族、亲戚、乡党等人群建立了愈来愈密切的关系，另一方面则开始“恒产化”，在乡土定居。这样一来，“士”以雄厚的社会经济基础为凭借，在所居郡县往往具有很大的影响力。由于“士”的影响力从文化与政治领域逐渐推展至社会、经济各方面，而且盘根错节，牢不可拔，他们作为“四民之首”的领导地位也愈往后而愈为巩固。汉以后的统一王朝为了“创业垂统”打算，首先便不能不考虑怎样与“士”阶层建立起一种合作的关系。隋、唐以下所重新建构的科举制度必须从这一角度去理解。南朝后期以来，“士”阶层中所谓“寒人”开始抬头，他们要突破门阀的政治垄断，争取入“仕”的机会。这是新科举取代九品中正制的历史背景。唐代是门阀贵族逐步衰落的时期，中、下层的“士”通过科举在政治上则逐步上升。所以“进士科”的重要性也愈往后愈显著。但门阀的彻底衰亡发生在五代北宋之际，因此从宋代开始，所谓“四民社会”才普遍成立。“士”仍然是“四民之

首”，但与其他三“民”——农、工、商——之间的社会流动则已进入一个全新的时代。一方面，“士”已不能世代保持其地位，随时可以降为农、工、商。所以宋代士大夫如陆游、袁采等都关心后世子孙不能为“士”时应如何择业的问题。另一方面，农、工、商也不是固定的世袭职业，同样有上升为“士”的机会，所以熙宁二年（1069）苏辙《上皇帝书》说：

> 凡今农、工、商贾之家，未有不舍其旧而为士者也。

这一句话便足够证明“士”的社会基础已比唐代远为扩大了。苏辙《书》中的“士”即指科举的参与者而言；这是中国社会史的新动向，下面将略作补充，此处不详论了。总之，唐、宋以后科举制度已成为传统帝国系统的一大支柱，无论是对“士”怀着很深敌意的朱元璋或异族入主的满清王朝，都不能不借重科举的统合功能了。

二

为了进一步说明科举的统合功能，我想谈两个问题：第一，人才的地区分布；第二，科举如何适应社会流动，但都只能大题小作。

人才的地区分布问题早在东汉中期即已出现。东汉

郡县向中央推举“孝廉”，名额愈来愈多，已不得不加上种种限制。首先所谓“孝廉”事实上包括两个主要范畴，一为“诸生”，即入太学；二为“文吏”，即担任法律、文书之类的职务。这大概是参照西汉太学考绩分甲、乙科，补“郎”、“吏”的办法逐渐演变而成的。顺帝阳嘉元年（132）尚书左雄又加上两条限制：第一，“孝廉”限年在四十以上；第二，“孝廉”在地方官荐举后，至京师还必须通过考试：“诸生试家法，文吏课笺奏。”这是一次很重要的制度上的改动，已具备隋、唐以下科举制的基本形式。明、清时代社会上都称“举人”为“孝廉”，即由此而来，因为东汉“孝廉”只有通过中央考试以后才能取得与后世“进士”、“明经”相等的地位。汉代设“孝廉”一科，顾名思义，自然是以道德操行为重，但道德操行是无法由考试来决定的，因此最后只能转而以知识才能为去取的唯一客观标准了。这也是后世科举所遇到的两难问题。

但东汉对“孝廉”制所加的限制，以推举名额必须与人口成比例一项最值得注意。这件事发生在和帝时代(89—105)，当时很有争论，最后则决定二十万人口以上的地区每年可举“孝廉”一名。例如大郡百万人口每年可举五名，小郡不满二十万人口则每两年举一名，余可类推。这一条地区的名额限制明显地表示科举制的意义并不仅仅在于网罗最优秀的“士”参加政府，其更深一层的用心则是全国各地区的“士”必须平均而不断地进入统一帝国的权力系统，使“孝廉”的察举成为政府

与整体社会之间的一条通道。具体言之，此制对统一帝国有政治与文化两方面的重要性。在政治上，“孝廉”每年从各地走进政府，一方面可以使朝廷在重大决策方面不致过于偏向某些地区的利益，另一方面每一地区的特殊困难和要求也可以由所举“孝廉”直接反映于朝廷之上。在文化上，“孝廉”制的运作则把大传统中的基本价值传播到各地，特别是文化、经济较落后的边远地区，使大传统与各地小传统互相交流，以取得全国性的文化统合的效用。这正是汉代经师所共同向往的境界，所以西汉宣帝时（公元前73—前49年）王吉上疏说：

> 春秋所以大一统者，六合同风，九州共贯也。（《汉书》本传）

这里说的是文化“大一统”，与汉代的政治“大一统”互为表里。东汉以“孝廉”制与人口直接挂钩，即着眼于此双重的“大一统”。永元十三年（101）诏书云：

> 幽、并、凉州户口率少，边役众剧；束脩良吏进仕路狭。抚接夷狄，以人为本，其令缘边郡，口十万以上岁举孝廉一人；不满十万，二岁举一人，五万以下，三岁举一人。（《后汉书·和帝纪》永元十三年条）

这是对上述内郡二十万口举孝廉一人的规定作补充，将边郡减至十万口。诏文一方面表示朝廷对边郡的特别关怀，以争取边郡人民的政治向心力；另一方面则透露出“孝廉”制在文化传播方面的功能：“孝廉”体现了中国大传统的基本价值，可以发挥“抚接夷狄”的文化影响。和帝时关于“孝廉”名额与人口比例的规定是“公卿会议”集体讨论的结果（见《后汉书·丁鸿传》），其中所涵摄的政治上与文化上的双重统合功能，显然是当时参与“会议”者精心设计出来的。所以宋以后的科举制度仍然不得不继续采用此规定的基本原则。

唐代科举制度虽与“寒人”在政治上要求抬头有关，但由于门阀势力仍然占据着支配性的地位，因此“进士”或“明经”的名额是否应该根据地区作公平分配的问题，自始至终都没有受到注意。事实上，唐代科举名额甚少，“明经”平均每届不过百人，更重要的“进士”则仅二十余人。以福建一地而言，直到韩愈时代(768—824）才出现第一个“进士”，所以根本谈不到地区分配的问题。但是到了北宋，“西北之士”与“东南之士”在科举制度中严重失衡便成为当时一最大的争论。西北地区自唐末五代以来已残破不堪，中国的经济、文化中心已逐渐转移到东南地区。科举考试中南北失衡便是这一状态的反映。根据欧阳修的观察：“东南俗好文，故进士多；西北人尚质，故经学多。科场东南多取进士，西北多取明经。东南州、军进士取解，二三千人处只解二三十人，是百人取一。……西北州、军取

解，至多处不过百人，而所解至十余人，是十人取一；比之东南，十倍假借之矣。”“进士”每出于东南，而“明经”则每来自西北，这是学术上南胜于北的显证。我们都知道，自唐以来“进士”的地位便远高于“明经”，至宋更甚，因为“明经”考试以记诵经文为主，而“进士”除重文辞之外尚须发明经文的涵义（“经义”），二者之间难易不可同日而语。但欧阳修坚决主张“国家取士，唯才是择”的原则，这当然也因为他是南（江西）人的缘故。所以他还抱怨西北士人的机会高于东南士人十倍。后来王安石改革科举，废去“明经”，并为“进士”一科，考试一律以“经义”为主（他自己所撰的《三经新义》）。这一改制更不利于西北士人，因而引起争议。但他自己却辩解说：“西北人旧为学究，所习无义理，今改为进士，所习有义理。……今士人去无义理就有义理，脱学究名为进士，此亦新法于西北士人可谓无负矣。”“学究”即“学究一经”的简称，指“明经”而言。然而这样一改，“西北士人”在科举考试中的机会更少了，他们是不可能接受这一辩解的。当时为“西北士人”说话的是司马光（陕西人），他强调：“古之取士，以郡国户口多少为率。今或数路中全无一人及第，请贡院逐路取人。”“全无一人及第”的当然是西北诸路。他是史学家，熟悉东汉和帝时期“孝廉”与人口成比例的规定，因此援以为据，重新提出“逐路取人”的原则。他在元祐主政期间，尽除王安石的“新法”，终于为“西北士人”争取到科举制中的名额保障：哲宗以

后，齐、鲁、河朔诸路都与东南诸路分别考试。欧阳修“国家取士，唯才是择”的原则从此便被否定了。

明、清进士考试分南、北、中卷，或分省录取，大体即沿续了司马光“逐路取人”的传统。明初开科取士并无南北之分，但洪武三十年（1397）所取“进士”五十三名中，绝大多数是南人，北方举子下第者都抱怨取士不公。这件事引起了明太祖的关注，下令重阅落卷，增加了六十一名，多为山东、山西、河南、陕西举子，使南北取士得到了平衡。到仁宗洪熙元年（1425）“进士”会试正式建立了南北卷分别录取的规定，十名之中南卷取六人，北卷四人。北方的“进士”名额从此有了制度性的保障。但不久之后，南北卷又修改成南、北、中三卷；其百分比是南卷取五十五名、北卷三十五名、中卷十名。所谓“中卷”主要包括边远诸省，四川、广西、云南、贵州。这和东汉和帝降低边郡“孝廉”的人口比例，先后如出一辙。地区的平均分配不但是“进士”会试的最高指导原则之一，而且也同样应用在“举人”乡试上面；因此各省名额大致根据人才多寡而有不同，但即使文化、经济最落后的省份，也依然有最低的名额保证。清代大体沿用明制，不必赘述。但有一件事应该特别指出：康熙五十一年（1712），“进士”会试所取各省人数多寡不均，边省且有遗漏的情况。于是朝廷决定办法，采分省录取之制。这可以说是司马光“逐路取人”原则的充分实现，由此更可知地区统合在科举制度中所占据的枢纽位置。

我在前面曾指出，科举不仅仅是一种单纯的考试制度；它更不能与现代所谓文官考试制度等量齐观，“逐路取人”便提供了一条最有力的证据。如果科举真是为了通过考试以选拔最优秀的治国人才，则它只能以欧阳修的“取士唯才是择”为最终极的根据，不应再加一道地域性的限制。现在我们看到：无论是东汉“孝廉”还是宋、明、清“进士”，都是在各地区均衡分配的大原则下产生的。而且地区分配的要求来自“士”阶层的内部，也不能归之于皇权的片面操纵。东汉“孝廉”与人口成比例出于“公卿会议”；北宋“逐路取人”则经过南北士大夫长期争论而获致；明代分南、北、中卷也起源于洪武时北方落第举人的抗争。所以科举制自始便兼涵一种地方代表性，各地“孝廉”或“进士”往往在政府中为自己地方的利害说话。这当然谈不上是代议制，但不能否认科举制有时也发挥了一点间接的代议功能。在统一王朝的所谓“盛世”，中央与各地方之间隔阂较少而予人以“政通人和”的印象，科举制至少在其间发挥过一定程度的沟通和调节作用。韦伯（Max Weber）论近代官僚系统的建立，由于行政官吏的任用采取了客观的标准，因而打破了贵族的垄断和私人的关系，其结果是使被统治的人民在政体（即使是专制政体）面前趋向平等。他引西方近代文官考试制的发展为论证的根据，并称之为“消极的民主化”（passive democratization），但值得注意的是他的史例之中竟包括了中国的科举制度，并特别指出：中国的制度至少在理论上更为严

格。无论我们是否接受他的论断，他的眼光确是很锐利的，因为他早已看出：科举的深层意义远非其技术层面关于考试的种种设计和改进所能尽。

三

现在我要通过社会流动来看科举制度的弹性。关于科举与社会流动（social mobility）的关系，近数十年专著甚多，尤以西方汉学界为盛。但是这里不能涉及社会流动问题的本身，因为其中细节方面的争论太多，且与本文的主旨无大关系。据我平时阅览所得的印象，自宋以后，特别在明、清时期，科举有愈来愈向一般的"民"开放的趋势，是无法否认的。仕宦、"诗礼"、富商之家的子弟在科举竞争中常常占有很大的优势，这是不必说的。即使今天所谓民主社会中的选举，优势也往往属于有钱有势又有家世背景的候选人。但从整个历史进程看，至少明、清科举已非任何特权阶层所能垄断。顾炎武论明末科举取士的情况，曾感慨系之地指出："科举所得，十人之中八九皆白徒。一举于乡，即以营求关说为治生之计。"可见当时举人中以"白徒"占绝大多数；他们的家境也非富有，因此一中举后即汲汲于营生。无论如何，一般农家出身的子弟，如果得到本族"义庄"的帮助，是有可能在科场得手的。尽管比率也许很低。事实上，自宋至明、清颇不乏具体的例证，但此点非本节所重，姑置不论。

我在这里所要特别讨论的社会流动是指商人大量上升为“士”，以至使社会结构都发生了一定程度的变更。这是出现在15、16世纪的一股新动力，科举制度首当其冲。唐代法律根本不许商人及其子弟参加科举考试，我也还未能在唐代史料中发现反证。但至北宋，由于商业更为活跃，商人与科举的关系开始变得密切了，前引苏辙“凡今农、工、商贾之家未有不舍其旧而为士者”那句话，已是明证。然而更重要的是庆历四年(1044)三月所重订的“贡举条例”。“条例”中有一条说：“身是工、商杂类及曾为僧、道者并不得取。”这一新规定明白禁止正在经营的商人参加考试，但商人的子弟已不在禁止之内，若更进一步分析，“身是工、商”与“曾为僧、道”的法律语言不同，可知“曾为工、商”，现已放弃经营，则仍可通融。洪迈（1123—1202)《夷坚志》中便有弃商中进士的故事。至于商人子弟在科场中得志，则更有实例可证。王辟之《渑水燕谈录》便记述了一位山东曹州富商，设立私学教族中子弟，后来其子与两侄都考中“进士”。王辟之是山东人，治平四年（1067）进士，所记乡邦事，自属可信；且以时间推断，此事恰可证实上引1044年“贡举条例”确已认真实行。

商人子弟在法律上取得科举的参加权虽早始于北宋，但商人作为一个阶层的社会地位要到明中叶以下才在科举制度中明显上升。这里必须先介绍一下明代科举的特色。

明代科举制度中有两条途径可以让"士"获得任官的资格：一是通过"乡试"，成为"举人"，再通过"会试"与"殿试"，取得"进士"的名位。一般而言，"举人"已可任职，不过地位较低，未来的升迁也受限制；"进士"才是科场中人人争取的最高目标。另一条路则是"贡举"，即由地方（府、州、县）学校"生员"（俗称"秀才"）中选拔学行最优和资格最深的，"贡送"至国子监（即"太学"），成为"监生"（"太学生"）；取得"监生"资格之后，他便可出任地方政府中六品以下官员。

这里应该特别对"生员"稍作解释，因为这是明代的创制。明代正式设府、州、县学，相当于一种地方学校。府学置教授，州学置学正，县学置教谕，各一员，并置训导教员以佐之。最初规定府学设"生员"四十名，州学三十名，县学二十名，都由政府供给廪食，均称之为"廪膳生员"。后来因名额不足应付，而有"增广生员"、"附学生员"两类的增添。根据16世纪初叶的一个估计，当时全国"生员"总数已有三万五六千名了（见王鏊《震泽长语》卷上）。

明代为什么要设府、州、县学并增加了"生员"这一道关口呢？除了上一节所指出的地区平均分布的原因外，朝廷方面还有一层考虑，即对上述科举中两条入仕的途径作更有效的控制，以保证"乡试"和"贡举"的品质不致下降。"生员"必须参加不断的考试：首先是"岁考"（两年一次），优劣分六等；一、二等有赏，三

等无升降，六等则黜革。其次，“岁考”之后，继取一、二等为“科举生员”，参加“科考”；“科考”也分六等，只有一、二等可取得“乡试”的资格，三等即不得应“乡试”。因此“科考”只有极少数生员入选，绝大多数都置于三等。这是对于“乡试”的品质控制。至于每年“贡举”入太学为“监生”，至16世纪初已成为一条很艰难的道路，因为不但名额极少，而且“廪膳生员”必须依年资依次“升贡”，所以韩邦奇（1479—1556）说：“岁贡虽二十补廪，五十方得贡出，六十以上方得选官，前程能有几何？”文徵明（1470—1559）也说：“有食廪三十年不得升贡者。”可知从“廪膳生员”到“升贡”要等待三十年，是当时的常态。最后，还应该补说一句关于怎样取得“生员”资格的问题。这也要通过考试，即所谓“童试”。凡未入学为“生员”者，通称“童生”；“童试”也不是很容易过的，四五十岁仍然是“童生”的，在明、清笔记中时有所见。

以上是明代科举制度的一个大概轮廓；有了这个轮廓，我们才能进一步说明从“商”升为“士”的社会流动中，科举制度究竟发挥了什么样的功能（由于清代大体上沿袭了明制，本节将不涉及两代制度上相异的细节，请读者谅察）。

首先，明、清科举制中增加了“生员”这一新范畴，由“童试”决定去取，等于在“士”与其他三“民”（农、工、商）之间正式划下了一道法律上的界线。近几十年来西方研究科举制与社会流动（social

mobility）的关系，主要注目于“进士”、“举人”中的商人背景。这是为史料所限，不得不如此，因为进士题名录、乡试录之类的文件传世者尚多，可据以进行一定程度的量化分析。这些现代的量化研究已取得很大的成绩，人所共见。这里我只想提出一个意见：从科举制看“商”上升至“士”的社会流动，最重要的关口便是“生员”。“童生”通过了“童试”，成为“生员”，才能参加府、州、县学的“岁考”和“科考”；“科考”列名第一、第二等则正式取得“乡试”的资格。因此“童生”与“生员”中有多少人来自商人家庭，显然应该是研究社会流动所必须首先追寻的问题。可惜由于大量“生员”（“童生”更不必说）的家世背景在资料上完全是一片空白，这一领域中的量化研究根本不可能开始。但是我们还是可以旁敲侧击，试作一点推测。

明末小说《型世言》第二十三回说：

> 一个秀才与贡生何等烦难？不料银子作祸，一窍不通，才丢去锄头扁挑，有了一百三十两，便衣冠拜客，就是生员；身子还在那厢经商，有了六百，门前便高钉贡元扁额，扯上两面大旗。

这里说的是“生员”和“贡生”（即“监生”或“太学生”）都可以用银子买到。买“生员”的包括农家（“锄头”）和商贩（“扁挑”），买“贡生”的则主要是“经商”的人。明、清两朝在财政困难时期依靠“捐

纳”（即出卖“生员”和“监生”）的方式来筹款，这是我们都知道的事实。明、清国子监制度中本设有“捐资入监”一条，称为“例监”，而“贡监”中也有“纳贡”一项。据近人研究，如道光一朝（1821—1850）由“捐纳”而来的“监生”即超过三十万人，平均每年一万名。明末“生员”人数也激增，大约有五六十万之多，其中由“捐资”得来的必占了一个很高的比例。所以《型世言》虽是小说，却从侧面透露出科举制因商人势力上升而发生的变动。

除了捐纳为“监生”、“生员”之外，商人子弟以“童生”考入府、州、县“廪膳”、“增广”、“附学”等“生员”的当然也不在少数，因为他们一般都很重视子弟的教育。至于与政府关系密切的大商人，政府还为他们特设“生员”名额，以保障其“乡试”的资格，如明万历（1573—1619）中盐商子弟的保障名额便附入扬州府学。湛若水（1466—1560）的扬州甘泉书院更是由大盐商捐钱所建，扬州和仪真的盐商子弟来从学者不少。这当然也是为科举考试作准备的。所以商人子弟走正规科举这条路的，在明、清时期已成一普遍风气。清代沈垚（1798—1840）断言：“非父兄先营事业（按：即经商）于前，子弟即无由读书以致身通显。”这一观察相当准确，有无数实例可证。明、清“进士”和“举人”名录中以来自“民”籍者占绝大多数，这是因为当时填报家世时根据户籍的分类，如军、民、匠、灶（即盐商）之类。事实上，户籍划分愈到后来便愈欠严格，因

此所谓“民”之中必然包括了商人在内，不过从名录中看不出来而已。如果将明、清与宋代作一比较，我们可以肯定地说，至少16世纪以后科举制度中“士”的商人背景已大幅度地加重了。

社会流动的结果使16世纪以后的社会结构也发生了变动，不但士、商之间的界线已混而难分，而且整个帝国系统（imperial system）也不得不有所调整，以照顾到商人阶层的利益。商人子弟无论是通过“捐纳”以取得“监生”的身份或由正途出身以进入官僚系统，都自然不免对商业世界抱着一种同情而又理解的态度。我过去研究明清“士商互动”的历史，曾获得两点清晰的认识：第一，商人子弟入太学为“监生”并不必然是为了仕宦，而毋宁是借着“监生”的身份与官方往来，对家中的商业运作起一些保护作用。第二，由正途出身而踏进宦途的也有人宁愿在户部或税关任职，以便在行使职权时发生某些“宽商”的效应。至于在朝士大夫为商业发展（包括海外贸易）的正当性辩护之事则更是屡见不鲜。万历时御史叶永盛便曾为浙江盐税力争，得免岁征十五万两。但他之所以能如此则完全得力于歙县一位“生员”汪文演提供的资料。这个例子最能说明“商”通过科举制度上升为“士”之后怎样能影响到中央政府的基本政策，使商人阶层得到一定程度的照顾。这位歙县“生员”是为徽州盐商争取权益而出头说话，这是极明显的。在朝士大夫的商业取向有时甚至会引起皇帝的不满。如咸丰时户部侍郎王茂荫论钞法，主张“通商

情”，皇帝便“斥其为商人指使”。他的祖父是徽商，难怪引起咸丰帝的疑心了。王茂荫的钞法改革当时是极有名的，甚至马克思《资本论》讨论这件事时也特别把他的名字提了出来。

科举制度是帝国系统中最为敏感的一架调节机器，从以上关于商人社会流动的检讨中已完全显露出来了。

四

最后我想谈谈科举制度所采用的文本的问题，因为这是帝国系统的精神基础，不容置之不论。

依照今天流行的观点，两千年科举考试都在儒家思想的笼罩之下。如果以考试所依据的文本为分期的标准，科举史又可划分为两个阶段。第一阶段始于汉武帝接受了董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的建议，立“五经博士”于太学。从此“五经”定为考试的基础文本（按：战国时原有“六经”，因“乐”的原始文本至汉已佚，故称“五经”）。以“五经”试“士”一直延续到宋代。第二阶段始于元代，改以“四书”试“士”，所依据的基础文本则是朱熹的《四书集注》。这个新规定为明、清两代所继承，于是程、朱一派的“道学”成为钦定的儒家正统。正如汉代“罢黜百家”一样，程、朱“道学”定于一尊之后，宋代新儒学中其他各派也遭到了“罢黜”的命运，特别是“陆、王心学”。

这个现代论断表面上似持之有故，但若进一步分

析，则似是而非，且不免明察秋毫而不见舆薪之弊。让我先从汉代立“五经博士”的问题说起。董仲舒建议原文说：

> 诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。（《汉书》本传）

“六艺”即“六经”（不可与“礼、乐、射、御、书、数”相混）。这是专指太学立“博士”讲座，专门传授“六经”，其他诸子百家则不得进入太学的讲授系统，与“六经”享受同等的待遇。我们必须牢记这里讲的是太学制度，便不致误会董仲舒主张以政府的力量来禁止“百家”在社会上流通了。

董仲舒为什么给予“六艺”与“孔子之术”这样特殊的地位呢？要解答这个问题，我们必须回到汉代的观念，不能用后世的眼光来看待他这句话。从战国到汉代，“六经”早已取得公认的“圣典”（sacred books）身份，远非其他书籍所能相提并论。所以刘歆《七略》（收入《汉书·艺文志》）把“六艺”归为一个特殊的类，列在一切其他类之前，“六艺”之下才是“诸子”、“诗赋”等。所谓“圣典”是指“六经”（或“六艺”）并非任何私人的著作或言论，而是“古圣先王”（尧、舜、禹、汤、文、武、周公）治理天下的实际成绩，由一代一代的“史官”记录了下来。清代章学诚提出“六经皆史，皆先王之政典”之说，真是一语破的，把“六经”的

"圣典"性质扼要地点出来了。

由于"六经"是"圣典"，所以"诗、书、礼、乐"在春秋时已成为贵族教育的基本读物。赵衰向晋文公推荐郤縠为"元帅"人选，其最主要的理由是其人"说（悦）礼、乐而敦诗、书"（《左传》僖公二十七年）。孔子与"诗、书、礼、乐"的关系，有《论语》为证，可不必说。墨子也出于同一教育背景，故其书中引诗、书极多，后世且传说他最初"受儒者之业"（《淮南子》《主术训》、《要略》）。这些实例证明《礼记·王制》说古代"顺先王诗、书、礼、乐以造士"的话确是有根据的。董仲舒主张太学为专门讲授"六艺"之地，不杂以战国新起的"百家"之学，正是要回到古代"圣典"的教学传统。这是他"复古更化"的整体构想的一个组成部分。

董仲舒为什么在"六艺"之下加上"孔子之术"四个字呢？这完全是因为孔子与"六经"的特殊关系。汉代人都相信孔子整理了"六经"，用为教学的基础文本，这才使"六经"得以完整地保存了下来，这一伟大的功勋使他成为周公之后的第一人。所以《史记·孔子世家》说："孔子以诗、书、礼、乐教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人。"换句话，"孔子之术"在于"述而不作，表章六艺，以存周公之旧典"（章学诚语）。汉代特尊孔子并不是因为他是所谓"儒家"的创始人。

相反的，"儒"作为一"家"在汉代是"百家"之一，因此汉武帝以后也同在"罢黜"之列。刘歆《七略》另立"儒家"之目，但列于"诸子"之首，与"六

艺”分开。这也是汉代通行的观念，可以上溯至司马谈“论六家要旨”(见《史记·太史公自序》)。“儒家”一类包括了后世流传最广的《孟子》和《荀子》。《孟子》在汉文帝时曾立“博士”，但武帝设太学也同时被“罢黜”了。由此可知战国以来“六经”与“百家”之间存在着一道不可逾越的界线。界线在何处呢？即在“六经”是“圣典”，是“古圣先王”治天下的记录，而“百家”则是战国以下诸子的私家言论。我们再看《七略》“六艺”类中所列孔子名下的三部书，问题便更清楚了。《春秋》据说是孔子在“史官”失职以后，根据鲁国官方档案“笔削”而成的一部“史”，其地位可与《尚书》相拟，因此取得“经”(即“圣典”)的身份。这件事只有孔子一人可以作，他的弟子辈也不敢“赞一辞”。太学中只有专治《春秋》的“博士”，却未为《论语》、《孝经》立“博士”。为什么呢？因为这两部书在汉代虽极其重要，但毕竟是孔子的私家言论。“六经”与“百家”在战国、秦、汉间分别之严是各家各派都共同接受的。所以《庄子·天下》篇总论古代思想的流变，首先指出：“其在于诗、书、礼、乐者，邹鲁之士、搢绅先生多能明之。”这正是指孔子及其门人后学对“六经”的传承与整理。王安石评这句话说：“先六经而后各家，庄子岂鄙儒哉！”可证《天下》篇作者也谨守“六经”与“百家”之间的界线，与刘歆《七略》之划分“六艺”与“诸子”，若合符契。这是董仲舒建议的学术背景。自汉代太学立“五经博士”，科举考试必以传世久

远并且已获得学术界公认的原始“圣典”为基础文本，这一大原则从此便牢牢地建立起来了。

元、明、清以下科举中采用“四书”为核心文本也是根据同一原则而来。唐代以“进士”、“明经”两科最为重要，“明经”考试全以“九经”（《诗》、《书》、《易》、“三礼”、“春秋三传”）为主，固不待言。“进士”科虽说重诗、赋、策，但高宗时（650—684）已加试“经”，德宗时（780—805）并增口问经义。李唐因为以老子后代自居，《道德经》也常常出现在“进士”试中，玄宗且有御注，但这仍然不出以原始“圣典”为基础文本的范围。更值得注意的则是“经”的观念在不断扩大中，《论语》与《孝经》在唐代已正式取得“圣典”的地位，无论是“明经”或“进士”科，这两部“经”也是必须“兼通”的。

宋代科举仍沿唐制，以“经”为重，但更重视“经义”，王安石《三经新义》（《诗》、《书》、《周礼》）便是特别为进士试而编写的。《孟子》在北宋也上升为“经”，王安石又特重孟子，所以自熙宁时期（1068—1078）始，《论语》和《孟子》在“进士”试中与“五经”并重，各占一道试题，此后便成为定制。《大学》与《中庸》原为《礼记》中的两篇，早已具有“经”的身份了。但至北宋初期这两篇文字则受到朝廷的特别重视，因而单独印布，赐给新及第进士。天圣五年（1027）仁宗首次赐进士《中庸》篇，进士唱名时并命宰相张知白当场进读与讲陈。三年之后（1030）仁宗则

改赐《大学》篇，以后与《中庸》轮流“间赐”，著为定例。这是《大学》与《中庸》在科举中一次突破性的发展。事实上，早在真宗大中祥符八年（1015）范仲淹考进士“省试”（指礼部试，因放榜在尚书省，故通称“省试”），题目即出自《中庸》的“自诚而明谓之性”。可知科举考试特重《大学》、《中庸》，11世纪初年已然。康定元年（1040）范仲淹劝张载读《中庸》，即本于自己的考试经验而现身说法。一般的理解以为定《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》为“四书”是“道学家”二程兄弟的特殊贡献。现在我们看到，“四书”取士早已先在科举中实现了。宋代是考试重点从“五经”移向“四书”的过渡时代。“圣典”（“经”）的观念随着时代而不断扩大与改变，学术界经过长期的酝酿，终于逼出了“四书”的观念。这不是少数人的私意所能左右的。

“四书”绝不是宋代程、朱“道学”（或“理学”）的私产，而早已成为当时学术界公认的“圣典”。关于这一点，我们只要稍稍回想一下陆象山论学的重点便完全清楚了。他是“心学”的创始人，与朱熹针锋相对，但是他的“心学”也是“读《孟子》而自得之”，因此坚持孟子的“先立其大”，他所谓“大”又相当于“尊德性”，这又是《中庸》的语言了。试读他的文集和语录，即可知他的经典根据主要即在“四书”。明代的王阳明也是如此，他的“致良知”出于《孟子》，他力攻朱熹关于“格物”、“致知”的解释，则集中在《大学》一篇，最后且有《大学问》、《大学古本》之作。陆、王

对于《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》成为宋以下的新“圣典”是绝对肯定的，他们与朱熹之间的分歧仅仅在于文本的解释方面。

澄清了这一历史背景，我们才能完全明白元、明两代开科取士为什么都采用朱熹的《四书集注》为基础文本。元代皇庆二年（1313）初定科举程序，即规定考试在《四书集注》中出题。元初程、朱学者在朝廷上最有影响力，这一决定与之有关，自是事实。但考试文本的主体是“四书”本身，而不是朱“注”，这是我们必须首先强调的一个论点。前面已提及，“四书”在北宋早已分别是科举中的基础文本，不过没有变成一个独立单位而已。经过南宋的学术发展，特别是朱熹个人的努力，“四书”的概念已为学界所普遍接受。元代袁桷已指出，“自宋末年尊朱熹之学，唇腐舌弊，止于四书之注。”所以元代重建科举，以“四书”取士，完全是顺理成章的事。“四书”进入科场既不可避免，朱熹《集注》随之而至也是必然的。《集注》是朱熹一生精力之所聚的大著作，临死前还在改定《大学》“诚意”章。今天我们也依然承认《集注》本身即是经典，何况在宋、元之际，它还是唯一贯通全部“四书”的注本。陆象山的“心学”在元初也不是没有知音，如吴澄、汤中等人都有过调和“朱、陆异同”的尝试。但象山不屑注书，自然无法在科举中与朱熹一争高下。所以仅凭考试用《四书集注》一事，我们并不能轻率地得出“程、朱道学”从此主宰了科举的结论。再以“五经”而言，

《诗》、《书》、《易》虽以程、朱等人的批注为主，但仍“并用古注疏”。我们可以说程、朱一系的“道学”占了注释“圣典”的便宜，在元、明、清科举中取得比其他学派更大的空间。这正像汉代的“儒家”沾了“六艺”的光，在太学制度中取得“独尊”的地位一样。但从整体来看，元以下的考试仍以原始“圣典”为基础文本，这个原则并未改变。

但“圣典”有解释的问题，程、朱“道学”既在科举中取得“正学”的地位，那么“道学”（或“理学”）是否因此而在元、明、清三代“定于一尊”了呢？其他“邪学”（如陆象山“心学”）是否真的遭到“罢黜”的命运呢？这些问题非常复杂，此处无法展开。但根据人人看得见的历史常识，答案只能是否定的。以明代而论，正是因为反抗程、朱“正学”，王阳明才能将陆象山的“心学”发展到登峰造极的地步。这还是指科场以外而言。在科场之内，王学士大夫如徐阶（1503—1583）入阁为次辅之后，掌握了考试大权，试官出题便改用阳明的新说了。我们必须了解，科举的规定是一事，主持的试官则是另一事。试官每届变更，未必人人都是钦定“正学”的信徒。在一定的范围内他们往往随时代学风而调整其取舍的标准。朱熹回忆他考试时发挥一位禅师的意思，适为试官所喜，遂得中试。这更是一个极端的例子。汉代太学立“五经博士”的情形也大同小异。“儒家”不仅没有定思想界于一尊，“五经”反而受到其他各“家”的严重侵蚀。《春秋》为“断狱”之

书，则已与“法家”合流；京房之流专说灾变，则《易》学已走上“阴阳家”的路数。在太学内部“博士”讲座也不得不随时增添，以容纳对于“五经”解释互异的各种“家法”。所以到了东汉初年，“五经”已扩大到十四位“博士”了。

总之，通观前后两千年考试中基础文本的持续与变迁，科举制度的统合功能及其弹性也同样表现得非常清楚。以原始“圣典”为基础文本，科举考试建立了一个共同的客观标准，作为“造士”与“取士”的依据。汉代的“五经”、宋以下的“四书”都是当时的“士”共同承认的“圣典”。这是科举在学术思想领域中所发挥的统合功能。但“圣典”的解释必然是多元的、随时变动的，不可能统一于任何“一家之言”。因此，如上面所说，科举制度在实际运作中往往生出一种自我调适的机能，使钦定的“正学”不致与科场以外学术与思想的动态完全陷于互相隔绝的状态。这是科举的弹性的一面。

为什么科举制度会有自我调适的弹性呢？我们必须认识到：科举制度从最初设计、考试文本的选定、到实际运作，毕竟操纵在“士”的手中。“士”对科举的期待与皇权所持的立场有同有异，未必尽合。唐太宗看到许多士子来参加进士试，发出“天下英雄尽入我彀中”的喜悦，这句名言大致代表了皇权的基本态度，即以科举来牢笼天下之“士”，使尽为我用。宋太宗也公开说道，科举取“士”，足以为“致治之具”。皇权视科举为制造王朝统治所必需的工具，这是很清楚的。但“士”

作为一个群体而言，则往往以政治主体自居，他们是要与皇帝“共治天下”的。科举考试则为“士”提供了“共治天下”的合法途径。主持各层考试的官员都出身科举，他们来自民间，也时时受学术与思想新动态的冲击，他们的视野自然要比皇权方面的人（包括皇帝在内）广阔得多。科举中虽有钦定“正学”，他们在执行各级考试时仍有灵活运用的余地。从“共治者”的立场出发，“直言极谏”是一个十分重要的价值。因此虽以明代皇权的专横，试官出题还不免有故意引发举子直率批评朝政的事件。嘉靖二十二年（1543）山东乡试，主试官叶经用《论语》出题：“无为而治者，其舜也与！夫何为哉，恭己正南面而已矣！”考生中有一卷答曰：“继体之君未尝无可承之法；但德非至圣，未免作聪明以乱旧章。”嘉靖帝大怒，以为是讥讽他的话，试官与考生都受“廷杖”而死。天启四年（1624）八股文名家艾南英参加江西乡试，在试卷中有批评宦官干政之语（其时魏忠贤当权），也被逐出考场。这一类科场事件明、清两代层出不穷，所以我们不能一概而论，认定科场试卷全是一片“颂圣”之辞，与试举子人人都在“正学”熏陶下成了皇权的驯服工具。科举的弹性，其源在此。

结　语

上面我选择了与科举密切相关的四个方面，分别作了检视，以阐明这个制度在中国历史上的功能与意义。

站在史学研究的立场上，我仅仅视科举为一长期存在的历史现象。为了理解何以中国史上出现了这一特殊现象，本文主旨仅在于揭示造成此现象的历史动力与客观条件。所以本文完全不涉及主观评价的问题，既不为它辩护，也不施以谴责。我的基本看法是：科举是传统政治、社会、文化整体结构中的一个部分，甚至可以说是核心部分。所以光绪三十一年（1905）科举废止后，持续了两千年的帝国体制也随即全面崩解了。

当时朝臣奏罢科举的一个主要理由是说它“阻碍学堂”，可知以现代学校取代科举已是“士”阶层的共识。上面已指出，科举的起源与持续出于“士”阶层的要求，制度的设计与改进也操在“士”的手上。现在我们更看到，它的废止也是由“士”阶层决定的，清末皇权在这一方面完全处于被动的地位。晚清的“士”阶层，无论在政治取向上是渐进的或急进的，都知道传统体制已绝不足应付“三千年未有之变局”。因此他们“求变、求新”的方案，彼此之间虽相去甚远，但在以现代学校取代科举这一具体问题上，却早已得到一致的结论。我曾指出：

> 从社会结构与功能方面看，从汉到清两千年间，“士”在文化与政治方面所占据的中心位置是和科举制度分不开的。通过科举考试（特别如唐、宋以下的“进士”），“士”直接进入了权力世界的大门，他们的仕宦前程已取得了制度的保障。这是

现代学校的毕业生所望尘莫及的。着眼于此，我们才能抓住传统的“士”与现代知识人之间的一个关键性的区别。清末废止科举的重大象征意义在此便完全显露出来了。[1]

我所说的“知识人”便是“intellectual”，通常译作“知识分子”。1905 年的科举废止在中国传统的“士”与现代知识人之间划下了一道最清楚的界线。

2005 年 4 月 29 日于华府

〔1〕《士与中国文化》新版序（上海人民出版社，2003）。

11

侠与中国文化

“侠”是中国文化的独特产品。这一论断当然不是否认其他文化中也有和“侠”相似的现象。最明显的如西方的“武士”(Knight-hood)或“骑士”(Chivalry)确足与中国的“侠”相互参证。事实上，武士阶层在世界各大文化中都先后扮演过重要的角色，而且其道德规范也大同小异。但比较文化史特别引人入胜之处则不在其“大同”的一面，而在其“小异”的部分。只有着眼于“异”，我们才能超越武士阶层的世界通性，以进而彰显“侠”的中国特性。本文将着重于“侠”在中国文化、社会史上的流变。这是因为“侠”的观念在中国史上经历了好几个变迁阶段，不容“一言以蔽之”。通过探源和溯流的研究方式，我们才能比较准确地划定“侠”在整个文化系统中的位置。

一　侠的起源及其中国特性

近代学人关于“侠”的起源讨论较多。大体言之，

他们认为“侠”是从古代“士”阶层中逐步演变出来的，而古代的“士”则都是武士。事实上，商、周的“士”大致是文武兼资的，到了春秋以后才开始有文武的分化。下逮战国时代，文士与武士已形成两个截然不同的社会集团了。顾颉刚《武士与文士之蜕化》说：

> 然战国者，攻伐最剧烈之时代也，不但不能废武事，其慷慨赴死之精神且有甚于春秋，故士之好武者正复不少。彼辈自成一集团，不与文士溷。以两集团之对立而有新名词出焉：文者谓之“儒”，武者谓之“侠”。儒重名誉，侠重意气。……古代文武兼包之士至是分歧为二，惮用力者归“儒”，好用力者为“侠”，所业既专，则文者益文，武者益武，各作极端之表现耳。[1]

这一论断大体是合乎历史实况的。其中唯一可以斟酌之处是“侠”是否能看作“武士”的专名。《韩非子·五蠹》云：

> 儒以文乱法，侠以武犯禁，而人主兼礼之，此所以乱也。

这大概便是顾氏立说的根据。但是我们似乎只能说

〔1〕 顾颉刚《史林杂识》，初编（香港：中华书局，1963），页18—89。

侠出于武士阶层，而不能说凡是武士都可以称作侠。严格言之，侠是武士中最具典型性并将武士道德发展至最高水平的人。《史记·游侠列传》云：

> 今游侠，其行虽不轨于正义，然其言必信，其行必果，已诺必诚，不爱其躯，赴士之厄困，既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德，盖亦有足多者焉。

司马迁这一段关于“侠”的描写不但抓住了古代“侠”的真精神，而且也为后世仰慕“侠”行的人树立了楷模。根据这一标准，大概只有武士中之出类拔萃者才能称之为“侠”，一般武士是不够格的。

“侠”既渊源于武士阶层，则其出现的历史过程大致与文士相同，也就是说，“侠”起于古代“封建”秩序的解体。文武兼包的“士”在周代“封建”制度中原是最低层的贵族。但到了春秋以后原有那种固定的封建等级制度已不能维持了，于是发生上下流动的现象。有些高层的贵族下降为“士”，更有不少平民上升到“士”的阶层。一方面，“士”开始文武分化；另一方面，“士”的队伍也在不断扩大之中。齐思和《战国制度考》指出：

> 平民既成为战斗之主力，于是尚武好勇之风遂传播于平民，而游侠之风兴焉。慷慨赴义，尽忠效

死，本为封建时代，武力之特殊精神。……惟春秋之侠士刺客，犹限于贵族。至战国则举国皆兵，游侠好勇之风，遂下被于平民。于是抱关击柝，屠狗椎埋之流，莫不激昂慷慨，好勇任侠，以国士自许。而当时之王公大人，或用之以复仇，或资之为爪牙，往往卑礼厚币，倾心结纳。严仲子以万乘之卿相，而下交于聂政；信陵君以强国之公子，而屈礼于侯生。此种泯除贵贱之态度，实封建时之所未有。而侠客亦遂激于宠礼，慷慨图报；一剑酬恩，九死无悔。[2]

平民上升为“士”（包括武士）是战国时候最重要的变动之一。这便说明，中国的“侠”在历史舞台上初出现时即包括了平民在内，而非贵族阶层所独占。这是“侠”与西方“骑士”之间最显著的文化差异之一。西方中古的骑士必然是贵族，故不仅有庄严的授爵典礼（dubbing），而且还有正式的组织（orders）。中国古代的“士”在春秋以前也是贵族并且也有成“士”之礼（如“冠礼”），但是至少在战国时代士、庶之间的界线已趋于模糊，而且有关“士”的礼仪似乎也松弛了。今天传世的礼书大致只能代表古代礼制的理想化，不足以说明战国以下的实际状况。在“礼坏

〔2〕 齐思和，《战国制度考》《燕京学报》第二十四期（1938年12月），页194。

乐崩”以后，“士”的资格的取得是否必须通过形式化的礼仪，如西方中古的骑士之例，至少在史籍上是找不到明确记载的。

从一般武士的情况推到“侠”的问题，则中西文化的差别更为清楚。“侠”之名在春秋时代尚未出现。所以中国的“侠”从一开始即不限于贵族，而包括了许多平民在内。《史记·游侠列传》云：

> 古布衣之侠，靡得而闻已。近世延陵、孟尝、春申、平原、信陵之徒，皆因王者亲属，藉于有土卿相之富厚，招天下贤者，显名诸侯，不可谓不贤者矣。比如顺风而呼，声非加疾，其势激也。至如闾巷之侠，修行砥名，声施于天下，莫不称贤，是为难耳。然儒、墨皆排摈不载。自秦以前，匹夫之侠，湮灭不见，余甚恨之。

在这段文字中，司马迁一连用了“布衣之侠”、“闾巷之侠”和“匹夫之侠”三个名词，显然都指平民而言，并持以与战国四公子之辈相对照。在他的观念中，战国时代的“侠”显然可分两类：一为贵族（卿相）之侠，一为平民之侠，而后者更为可贵。这一点在《汉书·游侠传》中说得更明白：

> 陵夷至于战国，合从连横，力政争彊，繇是列国公子，魏有信陵，赵有平原，齐有孟尝，楚

有春申，皆藉王公之势，竞为游侠，鸡鸣狗盗，无不宾礼。

可见班固正是把四公子划为“游侠”一类。至于《史记》中的“延陵”，据顾炎武《日知录》卷二十八“史记注”条云：

延陵谓季札，以其遍游上国，与名卿相结，解千金之剑而系冢树，有侠士之风也。

顾氏以“延陵”为春秋时代的吴季札。此说可信与否在此无关紧要。值得注意的是他显然也认为司马迁所述延陵等五人是属于“卿相之侠”，而与“布衣之侠”不同科。

司马迁一方面指出“侠”有贵族与平民之别，另一方面则对平民之“侠”特加推重，故曰：“自秦以前，匹夫之侠，湮灭不见，余甚恨之。”这一点反映了汉初的“侠”大致已发展到以平民为主体的阶段。这是一个很重要的历史事实，足以说明为什么“侠”和古代作为贵族最低层的“士”已大为不同，即“侠”并不需要通过一套形式化的“礼”而存在。前面所引司马迁关于“游侠”的描写，如言必信、行必果、诺必诚等等只是行为的表现，而不是“礼”。从这一点来观察，“侠”和西方中古骑士的差异更是泾渭分明了。西方骑士之正式取得并维持其资格必须通过许多繁复的礼仪，如上面提

到的授爵礼和各种定期的武艺比试（tournaments）。这大概有些像中国古代的“士”的“冠礼”、“大射礼”、“乡射礼”之类，因为骑士和中国春秋以前的“士”同是世袭的贵族。西方骑士的家世背景是极其严格的，如果偶有一个平民被误授以骑士的身份，所有参与授爵典礼的人都要受到严厉的处罚。[3]《管子·小匡》篇所载“士之子常为士”的原则在西方骑士史上确是信而有征的。由于“侠”自始即包括了贵族和平民两种社会成员，而且平民的比重还越来越高，所以“侠”的发展并没有带来一套“礼”的规定。这也许是因为“礼不下庶人”的缘故。总之，以“侠”与西方骑士相对照，我们会发现“侠”的主要凭借是一种无形的精神气概，而不是形式化的资格。中国史籍上充满了“侠风”、“侠气”、“侠节”之类的名词，但却未见有“侠礼”之称。

“侠”虽然主要指一种特殊的精神状态，这一精神却也不能完全没有社会基础。这就涉及在战国秦汉之际，什么样的人才能被称为“侠”的问题了。钱穆《释侠》指出：

> 史公特指孟尝、春申、平原、信陵为侠。至其所养，则转不获侠称。……故孟尝、春申、平原、信陵之谓卿相之侠，朱家、郭解之流谓闾巷布衣之

〔3〕见 Maurice Keen, *Chivalry* (New Haven: Yale Universiy Press, 1984), p. 144。关于欧洲骑士起源的简明讨论，可看 France Gies, *The Knight in History* (New York: Harper & Row, 1984), Chapter 2, pp. 8-20。

侠，知凡侠皆有所养，而所养者非侠。此义，又可征之于《淮南》之《泛论训》。其言曰："北楚有任侠者，其子孙数谏而止之，不听也。县有贼，大搜其庐，事果发觉，夜惊而走。追道及之，其所施德者皆为之战，得免而遂返。语其子曰：'汝数止吾为侠，今有难，果赖而免身。'"此任侠为有所养之证也。至其所施德为之战者，则转不得侠称。[4]

钱先生此处的观察十分敏锐，所引《淮南子》中"任侠"的故事尤其能说明问题。依照这一解释，古代的"侠"还不是指言必信、行必果、诺必诚、存亡死生……的个别武士，而是指这些个别武士的领袖，也就是赡养着这些武士的人。如贵族中孟尝君之流和平民中朱家、郭解等人。他们平时都对大批武士予以财力的支持以及政治的庇护，因为这些武士中颇多犯法的"亡命"之徒。韩非所谓"侠以武犯禁"，正指这种情况而言。这一"侠"的文化特色更是在西方中古骑士身上完全找不到痕迹的。换言之，西方骑士是合法的正式组织，而中国的"侠"则是非法的结合。"侠"在战国秦汉之际所以成为一股很大的社会势力便是因为"任侠"的人手下有大批武士，可以在危急时为他出死力，如上引《淮南子》中"北楚有任侠者"之例。

---

〔4〕 收在钱穆《中国学术思想史论丛（二）》（台北：东大，1977），页368。

《史记·季布传》“任侠”一词，据如淳注云：

相与信为任，同是非为侠。所谓“权行州里，力折公侯”者也。

过去的注家曾对“任”字、“侠”字提出各种训诂上的解释，这里毋须深究。如淳注的重要性首先在于指出了“任侠”是一种团体，不但互相信任，而且有共同的是非。其次，更重要的则是它扼要地揭示了“侠”的社会结合的本质：“权行州里”指“侠”的地方势力而言；“力折公侯”则指这种势力和政治权威处在对抗性的地位。如淳是曹魏时代的人，他对于“任侠”的理解大致可以说明汉代的状况。关于这一点，下面将另有讨论。17世纪的方以智在《曼寓草·任论》中也说：“盖任侠之教衰，而后游侠之势行。”杨联陞先生解释此语说：

方以智认为任侠游侠，应有区别。……大意似以孟尝信陵朱家郭解等能养士结客，有许多人依附者为任侠，单身或少数的侠客剑客，则为游侠。[5]

可知方氏也强调“任侠”的社会集团的性格，这和

〔5〕 杨联陞，《中国文化中报、保、包之意义》（香港：中文大学出版社，1987），页10。

上引钱先生的看法大体相合。这一解释在战国秦汉之际的史料中是能够得到印证的。

二　侠与古代思想

最后，关于“侠”的起源，我们还要澄清它和古代各派思想之间的关系的问题。近代学者先后至少提出过三种看法。第一是章炳麟的侠源于儒说。《检论·儒侠》云：

> 漆雕氏之儒，不色挠，不目逃，行曲则违于臧获，行直则怒于诸侯。其学废而闾里游侠兴。侠者无书，不得附九流，然天下有亟事，非侠士无足属。……世有大儒，固举侠士而并包之。徒以感慨奋厉，矜一节以自雄，其称名有异于儒焉耳。[6]

这是说漆雕氏之儒即是古代的侠，其学既废才有“侠”的继起。但是即使在后世，“儒”仍然可以包括“侠”。

第二是墨出于侠说。冯友兰《原儒墨》说：

> 贵族政治崩坏以后，失业之人乃有专以帮人打仗为职业之专家，即上述之侠士。此等人自有其团

[6] 《检论》卷三，章氏丛书本，页15—16a。

体，自有其纪律。墨家即自此等人中出；墨子所领导之团体，即是此等团体。[7]

第三是“侠”与黄老道家有关说。劳榦《论汉代的游侠》注意到汉初游侠似与黄老有关涉，如郑当时、汲黯诸人一方面喜“任侠”，另一方面又好黄老之言。劳先生所提出的假设性解释是二者都同属于平民阶级。劳先生更进一步说：

《史记·游侠传》序称：“儒墨皆排摈不载”，可见游侠既非儒亦非墨。亦即是游侠的行动不要任何学术或思想做基础。所谓或以为韩非言“儒以文乱法，侠以武犯禁”，而认为墨出于侠，是并无根据的。不过侠虽与道家并非思想上相承之序，却有若干思想上沟通之处。因为游侠本是一种传奇式的行动，出发点是任情适性，而不是在清规下的严肃生活，所以与儒墨俱不类，只有在道家之中可以适合。[8]

这三说之中，尤以墨出于侠的观念流行较广。但按之史实，这三种说法都缺乏坚强的论据。西方的骑士虽

---

〔7〕冯友兰，《中国哲学史补》重印本（香港：太平洋图书公司，1970），页32。

〔8〕收入《劳榦学术论文集》，甲编（台北：艺文印书馆，1976），下册，页1025。

然也起源于古代俗世社会中的武士阶级，特别是条顿民族的英雄传统，但自十字军东征以后，骑士便和基督教汇流，从此骑士阶级至少在理论上已成为教会的捍卫者。所以一般专家承认“骑士”精神是由尚武、贵族和基督教三种成分混合的结果[9]，甚至最严谨的史家也不能否认骑士的仁慈、忠诚、正义等道德观念确有宗教的渊源[10]。中国的“侠”则不然，它并非源于任何一派思想，也没有发展出一套系统的思想，更没有和任何学派合流。这又是“侠”与“骑士”的重要文化差异之一。

概括言之，侠只有社会谱系可说，其直接系统出自武士阶层，而武士则又由古代文武兼包之士分化而来。漆雕氏之儒和“赴火蹈刃”的墨者（见《淮南子·泰族训》）都不过是古代文武兼包之士之蜕化未纯者，因此和“侠”有几分表面上的相似。如果仅据此而断言“侠”与儒、墨之间有谱系关系，则未免过于轻率。司马迁说“闾巷之侠……儒墨皆排摈不载”，这一句话便是以否定“侠”和儒、墨有谱系关系的断案了。而且司马迁此处所用“儒墨”一词已是“文士”的泛称，并不专指儒、墨两家。这在汉代文献中是常见的情形。例如《淮南子·泛论训》说“总邹鲁之儒墨，通先圣之遗教”和《盐铁

---

[9] Maurice Keen, *Chivalry*, p. 16; Sidney Painter, *French Chivalry* (Ithaca: Cornell University Press, 1940), chaps. II and III.

[10] John Huizinga, *The Waning of the Middle Ages* (Garden City: Anchor Books, 1954), p. 78.

论·晁错》篇说“山东儒墨咸聚于江淮之间，讲论集议”，这两处“儒墨”的用法都只能解为一般文士的代称。墨者是文士而不是武士，这是战国秦汉时代的通解。至于道家不同情“侠”的行为，证据也是十分明显的。《淮南子·泛论训》在引述了“北楚有任侠者”的故事之后，接着评论道：

知所以免于难，而不知所以无难，论事如此，岂不惑哉！

《淮南子》是汉初道家思想的总汇。此处评语显然是以“任侠”为多事，不合黄老“清静无为”的宗旨。我们又如何能说“侠”和“黄老”在思想上有所契合呢？总之，上引章炳麟《儒侠》篇中“侠者无书，不得附九流”一语已道尽了“侠”的底蕴，我们实在没有必要为“侠”寻找任何古代学派的渊源了。

三　侠的新阶段——社会基础与政治势力

游侠起于战国，但至汉代而进入一个新的阶段。战国时代的“侠”常接受有权有钱者的招致，周游各国。这是“游侠”一词的由来。如《史记·孟尝君列传》之末太史公曰：

吾尝过薛，其俗闾里率多暴桀子弟，与邹、鲁

殊。问其故？曰："孟尝君招致天下任侠、奸人入薛中，盖六万余家矣。"

这六万多家包括了"任侠"者和他们所养的死士（"奸人"）。这些"游侠"当然都是从各地应召而来的。《淮南子·人间训》记"鸢堕腐鼠，而虞氏以亡"的故事：

虞氏，梁之大富人也，家充盈殷富，金银无量，财货无赀。升高楼，临大路，设乐酒，积（击）博其上，游侠相随而行楼下。博上者射朋张，中反两而笑，飞鸢适堕其腐鼠而中游侠。游侠相与言曰：虞氏富乐之日久长，而常有轻易人之志。吾不敢侵犯，而乃辱我以腐鼠。如此不报，无以立务（注：务，势也）于天下。请与公僇力一志，悉率徒属而必以灭其家。

这也是战国时代的故事（亦见《列子·说符篇》）；故事中的"游侠"和他们的"徒属"无疑也是从各地来投效梁之虞氏的。

我曾指出，文士从战国到秦汉经历了一个重大的变化，即从周游列国的"游士"转变为具有社会基础的"士大夫"。汉初数十年中虽有"游士"的活跃，但已不过是一种回光返照而已。此一变化的主要关键即在于大一统的政治秩序不能长期容忍"游士"的离心活动。文

士如此，武士亦然。“游侠”进入汉代以后，其社会性格也发生了类似的变化。所不同者，“游士”经过“士族化”和“恒产化”之后，成为汉代政治社会秩序的主要支柱，而“游侠”的新发展则反而对此秩序构成更严重的威胁，因此终西汉之世，“游侠”都是皇权打击的一个主要对象。

汉代的“侠”已趋向本土化。《汉书·游侠传》说：

> 布衣游侠剧孟、郭解之徒驰骛于闾阎，权行州域，力折公侯。

“闾阎”、“州域”都是指“侠”的本乡而言。所以《史记》、《汉书》记述“侠”的活动无不标明他们的地望。让我们举几个例子加以说明。《史记·游侠列传》：

> 鲁朱家者，与高祖同时。鲁人皆以儒教，而朱家用侠闻。……自关以东，莫不延颈愿交焉。

朱家虽是名闻天下的“侠”，但他的基础毕竟在东方，所以“自关以东”的豪杰才对他特别景仰。同书又说：

> 而雒阳有剧孟。周人以商贾为资，而剧孟以任侠显诸侯。吴、楚反时，条侯为太尉，乘传车将至

河南，得剧孟。喜曰：“吴、楚举大事，而不求孟，吾知其无能为已矣。”天下骚动，宰相（按：《汉书》作“大将军”）得之，若得一敌国云。

剧孟的势力在以洛阳为中心的河南境内，所以周亚夫（条侯）才如此说。《资治通鉴》卷十六不载剧孟事，因为司马光不信剧孟的势力如一“敌国”。《通鉴·考异》曰：

按孟一游侠之士耳，亚夫得之何足为轻重！盖其徒欲为孟重名，妄撰此言，不足信也。

司马光以宋代人的眼光看待“游侠”，似未注意汉代“游侠”的地域势力，未免过于谨慎了。《史记》又说：

及剧孟死……而符离人王孟亦以侠称江、淮之间。是时济南瞯氏、陈周庸亦以豪闻。景帝闻之，使使尽诛此属。其后代诸白（《索隐》：代，代郡人，有白氏豪侠非一，故言“诸”）、梁韩无辟、阳翟薛兄、陕韩孺纷纷复出焉！

又说：

自是（郭解）之后，为侠者极众，敖而无足数

者。然关中长安樊仲子、槐里赵王孙、长陵高公子、西河郭公仲、太原卤公孺、临淮儿长卿、东阳田君孺，虽为侠，而逡逡有退让君子之风。

这些“侠”显然都是各霸一方的人物，所以必须一一标明其势力范围。《汉书·游侠传》曰：

萬章字子夏，长安人也。长安炽盛，街间各有豪侠，章在城西柳市，号曰“城西萬子夏”。

可见长安一城之内，“侠”即分成许多小区域，互不相犯。萬章的势力限于城西柳市一带，因此才获得“城西萬子夏”的称号。这种情况和现代大城市中黑社会的分区统辖，几乎如出一辙。不但如此，各地区的“侠”互相尊重彼此的势力范围在汉代也已是约定俗成。《史记·游侠列传》曰：

雒阳人有相仇者，邑中贤豪居间者以十数，终不听。客乃见郭解，解夜见仇家，仇家曲听解。解乃谓仇家曰：“吾闻雒阳诸公在此间，多不听者。今子幸而听解，解奈何从他县夺人邑中贤大夫权乎？”乃夜去，不使人知。曰：“且无用待我。待我去，令雒阳豪居其间，乃听之。”

这个故事最足以说明“侠”的地域背景。郭解虽是

名闻天下的大侠，但他是河内轵人，洛阳不是他的势力范围。他不得已而调解了洛阳的仇家，却不愿居功，而仍要暗中以此功归之于洛阳的“贤豪”。他的理由是：“解奈何从他县夺人邑中贤大夫权乎?”也就是说这个调解之“权”本是属于洛阳本邑之“侠”的。从萬子夏和郭解的例子，我们可以完全证实汉代的“侠”确是“驰骛于闾阎，权行州域”的。

“侠”和“士”一样，在汉代首先是和宗族的力量结合了起来。《史记·游侠列传》中所说的“济南瞯氏”便提供了一个最突出的例证。《汉书·酷吏传》云：

> 济南瞯氏宗人三百余家，豪猾，二千石莫能制，于是景帝拜（郅）都为济南守。至则诛瞯氏首恶，余皆股栗。

可见瞯氏的社会势力主要建立在这三百多家的“宗人”上面。《汉书》卷七六《赵广汉传》云：

> 新丰杜建……素豪侠，宾客为奸利，（赵）广汉闻之，先风告。建不改，于是收案致法。中贵人豪长者为请无不至，终无所听。宗族宾客谋欲篡取。

杜建之例则说明宗族和宾客是他的群众基础。此外

如姻戚、乡党、故人等当然也都包括在内。《汉书·游侠传》记齐人楼护"过齐，上书求上先人冢，因会宗族、故人，各以亲疏与束帛，一日散百金之费"，即是一例。《史记·游侠列传》记御史大夫公孙弘议郭解"布衣为任侠行权，以睚眦杀人"，终以"大逆无道"的罪名诛其族。这也是因为郭解的势力来自宗族。

由于汉代"侠"的巨大的社会势力，他们在政治上也有举足轻重的作用。班固《汉书·游侠传》说：

> 自魏其、武安、淮南之后，天子切齿，卫、霍改节。然郡国豪桀处处各有，京师亲戚冠盖相望，亦古今常道，莫足言者。惟成帝时，外家王氏宾客为盛，而楼护为帅。及王莽时，诸公之间陈遵为雄，闾里之侠原涉为魁。

从这一段简要的叙事中，我们可以认识到西汉一代"侠"在政治上的消长。现代史学家往往强调汉代游侠的平民性，这一点自有根据。但是我们同时也必须指出：司马迁所谓"布衣之侠"、"匹夫之侠"或"闾巷之侠"乃是相对于周代"封建"贵族而言；汉代的"侠"却并不是普通的"布衣"、"匹夫"。战国的旧贵族到了秦汉时代基本上已消失了，但新贵族则开始形成，此即赵翼所谓"布衣将相"（《廿二史劄记》卷二）。汉代游侠的势力不仅遍及民间，而且和新贵族互相援引，甚至有些

"侠"本身也参加了新贵族的行列[11]。我们试以魏其侯窦婴与灌夫的例子来说明"侠"与新贵族之间的关系。《史记·魏其武安侯列传》云：

> 灌将军夫者，颍阴人也。夫父张孟，尝为颍阴侯婴舍人，得幸，因进之至二千石。故蒙灌氏姓，为灌孟。……夫不喜文学，好任侠，已然诺。诸所与交通，无非豪桀大猾。家累数千万，食客日数十百人。陂池田园，宗族宾客为权利，横于颍川。……灌夫家居虽富，然失势，卿相、侍中、宾客益衰。及魏其侯失势，亦欲倚灌夫，引绳批根生平慕之后弃之者，灌夫亦倚魏其而通列侯、宗室为名高，两人相为引重，其游如父子然。相得驩甚，无厌，恨相知晚也。

灌夫的父亲张孟是灌婴的"舍人"，后并改从灌姓，其本来社会身份之低微可知，灌夫本人则因灌婴的提拔而历任郎中将、淮阳太守、太仆等要职，显然已成为汉初新贵族中一分子。但据上引传文，灌夫其实是一个典型的"游侠"。他和魏其侯窦婴之间一方面是互重义气，另一方面则是彼此以势力相援引。窦婴看重灌夫所拥有的宗族、宾客、田园等等"权利"；灌夫也需要

---

〔11〕 参考宫崎市定，《游俠に就こ》，收在《アシソア史研究》第一（京都，1957），页148—149。

窦婴所拥有的列侯、宗室等政治关系。前引班固语，说“及王莽时，诸公之间陈遵为雄，闾里之侠原涉为魁”。事实上，这两类的“侠”在汉代初期即已存在。陈遵在哀帝时已因军功封侯，至王莽时先后出任河南太守、九江及河内都，“凡三为二千石”。他居长安时，史言“列侯、近臣、贵戚皆贵重之。牧守当之官及国豪桀至京师者莫不相因到遵门”(见《汉书·游侠传》)。他的经历和灌夫极其相似，都可以称之为“侠而优则仕”的一型。由于灌夫卷入了魏其、武安两派政治斗争的风暴中心，所以司马迁将他的事迹附在此两人传记之内(《汉书》亦然)，否则他也应该是《游侠列传》中的人物。

“游侠”的势力如此浩大，社会根基又如此深厚，他们自然是在朝的新贵族所必须争取的对象。但“游侠”的活动加深了王、侯、将、相之间的党派分裂，极不利于统一皇权的伸展。所以班固特别指出“自魏其、武安、淮南之后，天子切齿、卫霍改节”。班固此处的“天子”是指武帝而言。其实，早在文、景两朝，汉廷已开始诛戮“游侠”了。不过大规模而有系统的翦除“游侠”确是武帝时代的事。所以酷吏政治成为武帝一朝的特色。“游侠”势力发展到了西汉中期不但助长了朝廷上的党派分裂，如上所述，而且更在地方上威胁到郡守的权力。我们可举宁成为例。《汉书·酷吏传》：

> 宁成，南阳穰人也。……称曰：“仕不至二千

石，贾不至千万，安可比人乎！”乃贳贷陂田千余顷，假贫民，役使数千家。数年会赦，致产数千万，为任侠。持吏长短，出从数十骑。其使民，威重于郡守。

宁成在《酷吏传》是一个侠、吏两栖的人物。他是在吏途受挫之后，才回到南阳本郡“为任侠”的。他在南阳的权势竟然盖过了郡守，自不能为武帝所容，所以义纵迁为南阳太守，“至郡，遂案宁氏，破碎其家。”（同上书《酷吏义纵传》）自武帝之世起，下至王莽时代，汉廷都一直以全力来对付“游侠”。《汉书·游侠传》末云：

王莽居摄，诛锄豪侠。名捕漕中叔，不能得。（师古曰：指其名而捕之。）……中叔子少游，复以侠闻于世云。

可见“侠”的困扰与西汉一代相终始，其所以诛不胜诛，正由于父死子继。“侠”几乎事实上变成世袭了，虽然并不合法。

四　从“游侠”到“豪侠”

前面曾指出，“游侠”和“游士”一样，在汉代进入了一个新阶段。“游士”已和乡土、宗族结合了起来，不再“游”了。“游侠”也是如此。《史记》、《汉

书》沿用了“游侠”的旧称，其实汉代的“侠”应称“豪侠”；这是西汉中晚期已出现的名词。前引《汉书·游侠萬章（子夏）传》：“长安炽盛，街闾各有豪侠”，是元帝时代的事；而上文王莽所诛的也是“豪侠”，并可为证。“侠”之称“豪”，由“豪杰”一词而来。“侠”是社会上人给予某些“言必信，行必果，诺必诚”的“豪杰”的一种美号。在汉代官方文书中，“侠”字是不存在的，因为“侠”已包括在“豪杰”之内。现在让我们先对这一点加以论证，然后再申述这一名称变化的社会意义。《史记》卷一一二《主父偃传》云：

（偃）又说上云：“茂陵初立，天下豪桀并兼之家、乱众之民，皆可徙茂陵，内实京师，外销奸猾，此所谓不诛而害除。”上又从之。

按《汉书·武帝纪》载：

建元二年（公元前139），初置茂陵邑。

元朔二年（公元前127）夏，徙郡国豪杰及訾三百万以上于茂陵。

“徙豪杰”句下王先谦补注曰：“此……从主父偃计。详偃传。”王氏的注文是正确的。《汉书·游侠传》中有两个实例，可以证明“游侠”是以“豪杰”的

法律身份迁徙到茂陵的。

第一例是原涉的祖父，《原涉传》云：

> 原涉字巨先，祖父武帝时以豪桀自阳翟徙茂陵。

第二例更重要，《郭解传》云：

> 及徙豪茂陵也，解贫不中訾。吏恐，不敢不徙。卫将军为言，郭解家贫，不中徙。上曰：“解布衣，权至使将军。此其家不贫。”解徙，诸公送者出千余万。

主父偃徙豪杰于茂陵之议及武帝之从其议，主要动机即在摧毁“游侠”如郭解之流在他们乡里所建立的社会基础。这些“游侠”迁徙之后，自然无法再和他们的宗族、邻里、宾客等基本群众保持经常的联系，所以这是“调虎离山”的妙计。武帝亲自插手郭解一案，尤可见他对“豪杰”的社会势力是多么忌惮。另一方面，郭解也极力抗拒移徙。他首先以“贫不中訾”为理由，也就是说他的资财不足三百万的数字。“游侠”由于“疏财”之故，往往弄得“家无余财”，郭解“贫不中訾”可能是真的。而且三百万在汉代还说不上是“豪富”。《汉书·货殖传》记元、成间京师富人“樊嘉五千万，其余皆巨万”。成帝初中书令石显免官徙故郡时，也是“赀巨万”（《汉书·游侠萬章传》）。所以宁成才说“贾不至

千万，安可比人乎”！ 三百万的数目订得偏低，也许正是为郭解之类的“游侠”而设。但是郭解的名声太大了，地方官事先也可能得到朝廷的指示，所以虽不合规定也“不敢不徙”。郭解既知徙茂陵出自武帝旨意，才不得已请托大将军卫青为他缓颊。武帝答语自属强词夺理，但更可见他决心要切断郭解的本土联系。

汉武帝之必欲徙郭解于茂陵及郭解之一再迁延，不愿就徙，可知汉代的“侠”已就地生根。所以司马迁和班固虽沿用先秦旧称，但两卷“游侠传”中却只有“豪侠”而没有“游侠”。更值得注意的是《汉书·游侠传》一方面说信陵、平原、孟尝、春申“竞为游侠”，而另一方面又把他们合起来称作“四豪”。班固在不知不觉中竟用汉代的新名词代替了战国的旧称号。战国四公子从此也可以叫作“四豪”了。《后汉书·党锢传序》曰：

> 及汉祖杖剑，武夫勃兴，宪令宽赊，文礼简阔，绪四豪之余烈……任侠之方，成其俗矣。

沈约（441—513）《为东宫谢敕赐孟尝君剑启》云：

> 田文重气徇名，四豪莫及。（严可均《全梁文》卷二十八）

便是一显例。荀悦《汉纪》卷十论族郭解事云：

> 立气势，作威福，结私交以立强于世者，谓之游侠。

荀悦此处为“游侠”下界说，也完全没有涉及“游”义：他所强调的则是“立强于世”。“强”即“豪强”，这又是“游侠”变为“豪侠”的强证。西汉中、晚以来，“豪侠”已取代了“游侠”的名称，并且在社会上流传得很广，我们可举下面的例子为证。《后汉书·隐逸传》：

> 戴良字叔鸾，汝南慎阳人也。曾祖父遵，字子高，平帝时，为侍御史。王莽篡位，称病归乡里。家富，好给施，尚侠气，食客常三四百人。时人为之语曰：“关东大豪戴子高。”

戴遵显然是西汉晚期另一个侠、吏两栖的人物，然而当时民间却径以“大豪”呼之。“豪”和“侠”在这里几乎成了同义字，可以互相替代了。

从先秦“游侠”到汉代“豪侠”并不仅仅是名词的转换。这一语言的变迁反映了“侠”的社会性质的根本转化。上面的分析已试从多面来指陈这一转化，现在让我们提出几点总结性的观察：第一，“侠”是从古代武士阶层中发展出来的一种社会流品。这是春秋战国时代

"士"的文武分化的结果。第二，由于文武分化之"士"包括了大量的"庶人"，"侠"自始即非一单纯的贵族集团，故与西方中古骑士的社会属性和组织方式都颇不相同。第三，《史记》、《汉书》"游侠传"中有"卿相之侠"与"布衣之侠"两类；前者指战国四公子之流，后者则指汉代朱家、郭解等人。但司马迁又慨叹"自秦以前，匹夫之侠，湮灭不见"。这似乎说明先秦"侠"之著名者仍多出身古代贵族，秦汉以后"布衣之侠"才开始显赫于世。这一分别也透露了"侠"的社会性质的先后不同。第四，"游侠"之名起于战国自然是因为他们的最显著的特色是周游各国。如"孟尝君招天下任侠、奸人入薛中"和《淮南子》所记梁之富人虞氏有"游侠相随而行"。这些"游侠"也许大多数都养有"奸人"、"徒属"，但其中恐怕也有些是单身的武士。先秦的"刺客"、"死士"大概也应该包括在"游侠"之内。例如荆轲，"其所游诸侯，尽与其贤豪长者相结"（《史记·刺客列传》）。同时田光又对荆轲说："夫为行而使人疑之，非节侠也。"（同上）可见田光和荆轲都是以单身武士而兼具"游"与"侠"的特色。这一类的"游侠"在社会背景上和"游士"似乎并无区别，不过文武分途而已。不但如此，由于古代的"士"兼包文武，所以"士"这个名词一直到汉代都可用之于"武士"的身上。如果采取这一广义的用法，我们正不妨说"游侠"便是"以武犯禁"的"游士"。云梦秦简中所发现的"游士律"也许兼指文士和武士而言。秦汉以后，文士和武士同时发展

了社会基础；前者变成了“士族”，后者则是所谓“豪杰”了。

五 侠的转向——豪族的士化

全祖望《经史问答》卷一〇（收在《鲒埼亭集》中）云：

> 游侠至宣、元以后，日衰日陋。及巨君时，楼护、原涉之徒无足称矣。

全氏论汉代游侠的衰落过程，大致符合史实。自武帝以后下至王莽（巨君），游侠传中的人物已逐渐失去早期的光采；后世艳传的游侠典范也始终是汉初朱家、郭解等人。事实上，两汉之际是“侠”的历史上另一个重大的转变阶段。我们现在必须对这一转变加以解说。

全祖望断定游侠至王莽时已无足称道，显然有一传统史学上的根据，即《汉书》以后，中国正史中再也没有“游侠”这一范畴了。正史不立“游侠传”当然并不即等于“侠”作为一种社会流品已从中国史上消失了。正如《后汉书》以下虽不立“货殖传”，我们却不能因此否定商人继续存在的事实，但是史学的改变大体上也反映了新的历史现象：侠的社会功能逐渐衰退了。

前已指出，豪侠势力自武帝以来一直是大一统朝廷打击的一个主要对象。但这并不是“侠”的衰落的唯一

原因。更深一层看，“侠”的社会地位的变迁和西汉一代文士与武士的此长彼消有不可分的关系。在汉高祖争天下的时期，武士的地位自然远比文士重要。所以叔孙通最初推荐的都是“群盗壮士”。诚如他向儒生弟子辈所云：“汉王方豪矢石争天下，诸生宁能斗乎?”（《史记·叔孙通列传》）汉初重用“侠”，可从田叔的例子得到确证。《汉书·田叔传》云：

> 田叔……好剑，学黄老术于乐巨公，为人廉直，喜任侠……赵王张敖以为郎中。……赵王敖……废为宣平侯，乃进言叔等十人。上召见，与语，汉廷臣无能出其右者。上说，尽拜为郡守，诸侯相。叔为汉中守十余年。

《史记·张耳列传》记此事，也说：

> 于是上贤张王诸客……无不为诸侯相、郡守者。及孝惠、高后、文帝、孝景时，张王客子孙皆得为二千石。

可见从高祖到景帝，像田叔这一类的“侠”及其子孙不但有广阔的人仕途径，而且可以位至二千石，前面曾指出“游侠”在汉代已参加了新贵族的行列，这在汉初已是如此，其中最著名的如张耳，“少时及为魏公子毋忌客”，如张良“居下邳，为任侠”，如季布，“为任

侠有名”。及其弟季心“气盖关中，遇人恭谨。为任侠，方数千里士争为死”（均见《史记》、《汉书》各本传）。如果详细分析汉初王侯、功臣等的社会成分，“侠”的比重恐怕是很高的。

汉代统一安定之后，文士和武士分途发展，都通过血缘和地缘关系建立了新的社会基础。在这一发展过程中武士变成了“豪杰”，“游侠”也蜕化为“豪侠”。但由于“豪杰”，尤其是“豪侠”的“以武犯禁”对大一统的政治秩序逐渐构成了严重的威胁，汉廷开始采取一系列的右文抑武的措施。武帝一朝的新政治取向在“侠”的历史上也是有划时代的意义的。武帝接受了董仲舒的建议，独尊儒术；公孙弘且以布衣儒生一跃而居丞相之位。在公孙弘主持之下，汉廷正式设置了五经博士和博士弟子的制度；地方学校也逐渐建立起来了。这一转变对文士和武士的政治地位的升降发生了重大的影响。据《史记·儒林列传》说：“孝惠、吕后时未暇遑庠序之事也。公卿皆武力有功之臣。”而自此以后，“则公卿大夫士吏，斌斌多文学之士矣。”不但如此，汉代乡举里选制度的发展也有利于文士而不利于武士。乡举里选初不拘于一格，文士和武士都有机会在本乡获得推选，然后由郡守举荐至朝廷。但这一制度逐渐偏向文士的一方面。武帝初即位“征天下举方正、贤良、文学、材力之士”（《汉书·东方朔传》）。此中前三科都属于儒学的范畴，只有“材力”是武科，已可见文武之间经重不侔：宣帝时夏侯胜有言，“士病不明经术，经术苟明，

其取青紫如俛拾地芥耳。”（《汉书》本传）元帝以后，由于韦贤及其子玄成都以通经而先后位至丞相，邹鲁地区甚至流传着“遗子黄金满籯，不如一经”的谚语（《汉书·韦贤传》）。此时文士显已居于绝对优势的地位。东汉选举特重孝廉，顺帝阳嘉二年（132）又增设孝廉考试，内容是“诸生试家法，文吏课笺奏”（《后汉书·左雄传》）。这样一来，入仕之途便完全为文士所垄断了。

我们已看到，“游士”和“游侠”在汉代都和乡里的势力结合起来了，现在乡举里选逐渐走上重文轻武的道路，这对于“侠”的发展自然有直接的影响。武帝以后，横在各地豪族强宗面前的有两条路：一条是“以武犯禁”的灭族之祸，另一条则是通经术以取青紫，他们何去何从自然不问可知。所以自西汉中叶以来，强宗大姓往往不流于“侠”而趋向“儒”。这一转变我曾称之为“士族化”。全祖望指出“侠”自宣元以下渐衰，至王莽时已无足称，他所观察到的正是这一“士族化”的历史现象。强宗大姓中第一流的人才既逐渐弃“侠”就“儒”，“侠”自然便随之而失去其往日的精彩了。

但“士族化”是一个长期的转变过程，从西汉中晚起，下及整个东汉时期，强宗大姓的士族化都在不断地发生，而且士族化是相对性的，有各种程度的不同。强宗大姓一方面令子弟入学读经，另一方面也仍然保有武力。这是因为大族不能不结合宗族、婚姻、邻里、宾客等集体力量，以保卫其本乡，防外寇之入侵。崔寔的《四民月令》为这一情况提供了最好的说明。《四民月

令》规定正月、八月、十月、十一月诸月成童以上入大学，读五经，幼童入小学，学篇章，读《孝经》、《论语》等。但在二月、三月、八月、九月诸月中则规令成人习战射、设守备、缮五兵，以备“草窃之寇”或“寒冻穷厄之寇”（见《全后汉文》卷四七）。《四民月令》可以视为2世纪大族生活的一种理想典型，使我们看到士族化的具体历程。大族子弟自幼及长都识字读经，这是为将来举孝廉茂材作准备，也是整个家族未来希望之所寄。但是在大族的日常生活中，武事依然不可废，这是出于自卫的需要。

通过《四民月令》的例子，我们不难想象两汉的士族和一般豪族事实上只有程度上的不同，其间界线并不是泾渭分明的。豪族“士化”最为成功的，达到了“累世经学”、“累世公卿”的地位，如汉末袁绍一族，那便成为全国知名的士族。此下还有成就不等的各种地方性的士族。但士族仍然有他们的基本武力；甚至地位越高的士族，武力也越强大。因为他们的社会基础是随着政治地位的上升而不断扩大的。例如四世三公的袁氏除了来自血缘和地缘的武力之外，还有门生、故吏，遍于天下。后者的武力也附属于袁氏，所以袁绍才能面抗董卓，曰：“天下健者，岂唯董公？”然后昂然“引佩刀横挥而出”（见《三国魏志》六本传注引《献帝春秋》）。至于“士化”不很成功的，当时社会上一般称之为“豪族”、“大姓”、“强宗”之类。但这些普遍大族中仍不乏“读书知礼”的子弟，他们往往在地方政府中担任吏职。

上面的分析是要指出：豪族自西汉中叶以后便逐渐向士族转化，而且无论转化成功与否，他们仍然保留了“武”的成分。不过以社会的价值取向而言，“文”已取得了主宰的位置。但由于士族和豪族具有“武化”的背景，他们也往往以“侠”见称，特别是在动乱的时代，如两汉之际与汉魏之际。兹举例略加说明。《后汉书·隗嚣传》：

> 隗嚣字季孟，天水成纪人也。少仕州郡。王莽国师刘歆引嚣为士。歆死，嚣归乡里。季父崔，素豪侠，能得众。闻更始立而莽兵连败，于是乃与兄义及上邽人杨广、冀人周宗谋起兵应汉。……崔、广等以为举事宜立主以一众心，咸谓嚣素有名，好经书，遂共推为上将军。

这个实例最能说明豪族“士”化的具体情况。隗氏出了一个隗嚣，由仕州郡进而为国师之“士”，已使隗氏从一般豪族上升为士族。但隗嚣的叔父隗崔在乡里仍以“豪侠”著称，即依旧保持其豪族的本来面目。在起兵时，隗嚣因“素有名，好经书”，竟被叔父辈推举为领袖。这一点更值得注意，因为这一举动充分证明：当时“名士”已比“豪侠”具有更大的社会号召力了[12]。

---

〔12〕本文所用“士族”一词是取其一般的社会涵义，不是指魏、晋九品中正制下具有种种法律上特权的门第，关于后一种“士族”，可看唐长孺，《魏晋南北朝史论拾遗》（香港：中华书局，1983），页53—78。

至于一般豪族，下面的例子可为代表。《三国魏志·司马芝传》：

> 太祖（曹操）平荆州，以芝为菅长。时天下草创，多不奉法。郡主簿刘节，旧族豪侠，宾客千余家，出为盗贼，入乱吏治。

刘节是当地豪族，在政治秩序崩溃的时代竟能凭借武力而“出为盗贼，入乱吏治”，真合乎《史记·游侠列传》所谓“盗跖居民间者耳”！但他既获“侠”称，必是平时有一套笼络宗族、邻里、宾客的手段，如慷慨好施、言必信、行必果、诺必诚、存亡死生之类。仲长统《损益篇》云：

> 井田之变，豪人货殖，馆舍布于州郡，田亩连于方国。……不为编户一伍之长，而有千室名邑之役。荣乐过于封君，势力侔于守令。财赂自营，犯法不坐。刺客死士，为之投命。（《后汉书》四十九本传）

这正是两汉豪族的一般写照，可见像刘节这样的“旧族豪侠”所在皆有。这些人在平时尚只能以普通“豪族强宗”的面貌出现，但一到乱世便变成“豪侠”了。所以通览汉魏两晋南北朝史籍，我们往往发现有关“豪侠”、“游侠”、“任侠”之类的记载多集中在战乱时期，

尤其是朝代交替之际。这并不是乱世产生了大批的“侠”，而是豪族和士族在乱世不得不组织并扩张他们的武装力量，以图生存。在从事武装活动时，他们的行为必须合乎“侠”的规范，才能得到宗族、乡党、宾客等人的效忠。他们因此在本地获得“侠”的美号，后世史家也根据当时文献称他们为“侠”。如上引荆州刘节之为“旧族豪侠”，即是一例。又如永嘉乱后的祖逖，史亦称其“轻财好侠、慷慨有节尚”。但是他率领宗族宾客南迁到京口后，竟纵容他们攻剽富室，和刘节如出一辙（见《晋书》卷六二本传）。总之，自西汉中叶以来，豪族大姓在平时尽量避免“以武犯禁”，而改走“士化”的道路。但一到乱世，“以武犯禁”则依旧成为豪族的一大特色。

六　侠气与士风之一——个人道德

东汉以下，由于“文化”已凌驾于“武化”之上，“儒”的地位自然远比“侠”为高。从战国到汉初那种“儒”与“侠”之间的均衡局面已一去不返了。然而“侠”的一套伦理规范和精神却并没有消失；它依然存在于豪族以至士族的生活方式之中。豪族与豪侠是一体的两面，不过因时而异，这一点，上面已经论证过了。现在我们要进一步讨论“侠”与士族的关系。从表面上看，豪侠与儒生一武一文，几乎是背道而驰。但是由于许多儒生出身于尚武的豪族背景，他们从小便浸润在

“侠”的道德风气之中，所以东汉的士大夫往往具有“侠”的精神。试以东汉初期张堪和廉范二人为例：

> 张堪字君游，南阳宛人也，为郡族姓。堪早孤，让先父余财数百万与兄子。年十六，受业长安，志美行厉，诸儒号曰“圣童”。
>
> 廉范字叔度，京兆杜陵人，赵将廉颇之后也。汉兴，以廉氏豪宗，自苦陉徙焉。……诣京师受业，事博士薛汉。……永平初，陇西太守邓融备礼谒范为功曹，会融为州所举案，范知事谴难解……于是东至洛阳，变名姓，求代廷尉狱卒。居无几，融果征下狱，范遂得卫待左右……融系出困病，范随而养视，及死，竟不言，身自将车送丧致南阳，葬毕乃去。后辟公府，会薛汉坐楚王事诛，故人门生莫敢视，范独往收敛之。……范世在边，广田地，积财粟，悉以赈宗族朋友。……世伏其好义。

最值得注意的是范晔对他两人的评论。论曰：

> 张堪、廉范皆以气侠立名，观其振危急、赴险厄，有足壮者。堪之临财，范之忘施，亦足以信意而感物矣。（见《后汉书》卷三一）

范晔用“以气侠立名”来称誉此二人，即是指出他们所表现的道德精神渊源于“侠”。此外如“振危急”、

“赴险厄”、“临财”、“忘施”等词也都是“游侠传”中的语言，我们试一查考此二人的背景，一个是“郡族姓”，一个是“豪宗”，但他们都已走上“士化”的路，曾先后在太学受业。廉范出自名将世家，其祖先尚武更不必说了。他们的“气侠”无疑是从“侠”的生活方式中移植过来的。“侠”与“士”之间有直接的历史渊源，我们还可以举两个有力的证据。第一是前文已提到的戴良。他的曾祖父是“家富、好给施、尚侠气”的“关东大豪”戴遵。但是这一豪侠之家传到戴良这一代已彻底地“士化”了。他的哥哥伯鸾是以严守儒家礼法著名的，而他自己则主张“情苟不佚，何礼之论”，因此成为魏晋清谈思想的先行者。他的“论议尚奇，多骇流俗”及自负为“独步天下，谁与为偶”，也许正是家传的“豪侠”之气的变相。第二个例子是郭伋。《后汉书》卷三一本传云：

郭伋字细侯，扶风茂陵人也。高祖父解，武帝时以任侠闻。父梵，为蜀郡太守。伋少有志行，哀、平间辟大司空府。……（建武）十一年，调伋为并州牧。……聘求耆德雄俊，设几杖之礼，朝夕与参政事。二十二年，征为太中大夫，赐宅一区，及帷帐钱谷，以充其家。伋辄散与宗亲九族，无所遗余。

司马彪《续汉书》卷三记郭伋为并州刺史，“下车

聘请州中耆俊，以为师友……分禄以养之”[13]。较范书为详，更可显出他的作风。他的高祖是最著名的“游侠”郭解，但是他的父亲在西汉晚期已仕至蜀郡太守，显然已弃“侠”就“儒”了。郭伋本人则近于循吏一型，足见“士化”之深。从他分禄以养耆俊及散财与宗亲九族之事来看，他仍然保持了“侠”的风范。“侠风”随着豪族的“士化”而进入了士大夫的生活方式之中，这是最明白的证据。

赵翼《廿二史劄记》卷五“东汉尚名节”条说：

> 自战国豫让、聂政、荆轲、侯嬴之徒，以意气相尚，一意孤行，能为人所不敢为。世竞慕之。其后贯高、田叔、朱家、郭解辈徇人刻己，然诺不欺，以立名节。驯至东汉，其风益盛。盖当时荐举征辟，必采名誉。故凡可以得名者必全力赴之，好为苟难，遂成风俗。

赵氏论东汉士大夫名节的起源，直接上溯至战国至汉初的“游侠”传统，甚为有见。可惜他语焉不详，对于士大夫何以竟能继承了游侠的道德规范，没有提出解释。其实从本文的研究来看，这一发展毋宁是顺理成章的。东汉的士，有许多是从豪族或豪侠的背景中蜕化而

---

〔13〕 周天游辑注，《八家后汉书》本（上海古籍出版社，1986），上册，页378。

来的；在他们的道德观念中，“侠”的比重至少不在“儒”之下。赵翼所谓“东汉名节”应该说是“儒”和“侠”的混合产品。顾炎武论两汉风俗，把东汉的“节义之防”与“士风家法”都归功于光武一人的倡导，恐怕只能算是传统儒家的一偏之见。（见《日知录·两汉风俗》）

现在让我们再简略地分析一下东汉士风中的“侠”的成分。

“侠”的第一项道德规则是“言必行，行必果，已诺必诚”。这和儒家所主张的“大人者，言不必信，行不必果”（《孟子·离娄下》）是大不相同的。所以季布一诺重于黄金百斤。东汉之士则极重然诺，他们所奉持的正是“侠”的道德。试看下面的例子。《后汉书·独行范式传》：

> 范式字巨卿，山阳金乡人也，一名氾。少游太学，为诸生，与汝南张劭为友。劭字元伯。二人并告归乡里。式谓元伯曰：“后二年当还，将过拜尊亲，见孺子焉。”乃共克期日。后期方至，元伯具以白母，请设馔以候之。母曰：“二年之别，千里结言，尔何相信之审邪？”对曰：“巨卿信士，必不乖违。”母曰：“若然，当为尔酝酒。”至其日，巨卿果到，升堂拜饮，尽欢而别。

这是东汉初年的故事，足见其时士人受“侠风”濡染已深。范式在历史上以“山阳死友”著称，是可以托

死的朋友。有关他的侠义故事很多，有的甚至已神话化了，限于篇幅，不再征引。必须指出的是：由于他和朱家、郭解一样，坚持“厚施而薄望”的原则，地方官曾特别上书朝廷表彰他的行状。这一事实尤其能说明“侠”的行为在士大夫社群中已被承认为最高的道德准则了。

“言必信，行必果”的另一表现则是郭解所谓“以躯借友报仇”（《汉书》本传）。有两个著名的例子值得介绍。第一是郅恽，他也是范式和张劭的朋友，史言他“年十二失母，居丧过礼，及长，理《韩诗》、《严氏春秋》，明天文历数。”他当然是一个合格的儒生。但是他的朋友董子张将死，希望他代报父仇。他“即起，将客遮仇人，取其头以示子张。子张见而气绝”（《后汉书》卷二九本传）。第二个例子发生在党锢时代。《后汉书·党锢何颙传》云：

> 何颙字伯求，南阳襄乡人也。少游学洛阳。颙虽后进，而郭林宗、贾伟节等与之相好，显名太学。友人虞伟高有父仇未报，而笃病将终，颙候之，伟高泣而诉。颙感其义，为复仇，以头醊其墓。

这两个“以躯借友报仇”的行为先后如出一辙，尤可见“侠”风流行在东汉一代士的社群之中。儒礼有“父母在，不许友以死”之说。但郅、何两人代友报父仇时是否父母都已亡故，却史无明文可稽，赵翼便批评

他们“徒徇友朋私情，而转损父母遗体”。无论如何，儒家并不积极鼓励人“许友以死”。这两人“以躯借友报仇”明明是实践汉代“侠”的伦理，虽则他们都已“士化”，并且是知名的儒生。

七 侠气与士风之二——群体意识

汉代的“游侠”虽没有严密的组织，但显然也自成一社群，具有高度的群体意识。所以在危难之际往往互相援引。[14]这一特殊的“侠风”也传进了东汉士的阶层，而尤其清楚地表现在汉末党锢之祸中。上引《党锢何颙传》续云：

> 及陈蕃、李膺之败，颙以与蕃、膺善，遂为宦官所陷，乃变姓名，亡匿汝南间。所至皆亲其豪桀，有声荆、豫之域。袁绍慕之，私与往来，结为奔走之友。是时党事起，天下多离其难，颙常私入洛阳，从绍计议。其穷困闭厄者，为求援救，以济其患。有被掩捕者，则广设权计，使得逃隐，全免者甚众。

关于党人的亡匿和援救，下面将另作讨论。此段记载中有一极重要的线索，不可放过，即何颙“所至皆亲其豪桀，有声荆、豫之域”。文中“豪桀”即是各地豪

〔14〕 劳榦，前引书，页1035。

族领袖、名士或豪侠之类的人物。这一事实显示当时党人名士和豪族、豪侠之间存在着密切的社会联系。不但如此，党人名士之中便有人兼具“侠”的身份。例如据《党锢列传》序，张邈为“八厨”之一（“厨”是“能以财救人”之意）。他后来名列“三君”、“八俊”等三十五人之内，无疑是一个重要的党人领袖。但据《三国·魏志》卷七《吕布传附张邈传》云：

> 张邈字孟卓，东平寿张人也。少以侠闻，振穷救急，倾家无爱，士多归之。太祖（曹操）、袁绍皆与邈友。辟公府，以高第拜骑都尉，迁陈留太守。董卓之乱，太祖与邈首举义兵。

可证张邈同时也是一位豪侠。又《英雄记》（《三国志》卷六《袁绍传》裴注引）曰：“绍……又好游侠，与张孟卓（邈）、何伯求（颙）、吴子卿、许子远（攸）、伍德瑜（琼）等皆为奔走之友。”则不仅张邈是“侠”，而且何颙也是“侠”。党锢领袖兼具“名士”和“豪侠”双重身份（张邈名列《汉末名士录》，也见《三国志·袁绍传》注），这一重要事实更足以证明东汉名士是儒、侠合流的结果了。

《史记·游侠郭解传》云：

> 解亡，置其母家室夏阳。身至临晋。临晋籍少公素不知解。解冒，因求出关。籍少公已出解，解

转入太原。所过辄告主人家，吏逐之。迹至籍少公，少公自杀，口绝。久之，乃得解。

郭解的逃亡和受人掩护在“游侠”的生活方式中具有典型的意义。籍少公和他素不相识，但为了掩护他，竟自杀以断绝追捕的线索，更是“侠”的精神的极端表现。这种“藏亡匿死”的行为后来仍一直流行在豪族和豪侠之间，未曾中断。汉光武“为白衣时，藏亡匿死，吏不敢至门”（《后汉书·酷吏董宣传》）。便是一例。刘家本是从豪族向士族转化的一个典型。所以光武本人既“事田业”，又“之长安，受《尚书》，略通大义”。其兄伯升则“好侠养士”（见《后汉书·光武纪上》）。这样的家族在平时是“豪族”甚至“士族”，一到乱世便以“豪侠”的面目出现了。这一“藏亡匿死”的侠行随着豪族的“士化”也变成士的道德规范的一个组成部分。《后汉书·党锢张俭传》云：

俭得亡命，困迫遁走，望门投止，莫不重其名行，破家相容。后流转东莱，止李笃家。外黄令毛钦操兵到门，笃引钦谓曰：“张俭知名天下，而亡非其罪。纵俭可得，宁忍执之乎？”钦因起抚笃曰：“蘧伯玉耻独为君子，足下如何自专仁义？”笃曰：“笃虽好义，明廷今日载其半矣。”钦叹息而去。笃因缘送俭出塞，以故得免。其所经历，伏重诛者以十数，宗亲并皆殄灭，郡县为之残破。

张俭“望门投止”的经历和郭解事如出一辙，不过波澜更为壮阔，情节更为惨烈而已。东汉儒生继承了西汉侠士的风范，这是最生动的见证。从这一点说，《后汉书·党锢列传》正不妨看作《汉书·游侠传》的续篇。

东汉士大夫的群体意识与侠风有关，我们还可以举送葬一事为证。《史记·游侠剧孟传》云：

> 然剧孟母死，自远方送丧，盖千乘。

泷川龟太郎《史记会注考证》说：

> 庶人送丧之多，盖始于此。

泷川有此注语正是因为他看出了大规模的送丧风气是从游侠群中开始的。

《汉书·游侠楼护传》也记载：

> 母死，送葬者致车二三千两。

楼护是西汉末期的豪侠，送葬的人数又比剧孟时增加了两三倍，可见这一风气越后越盛。与送葬相关的另一风气是上冢，也盛行于豪侠社群。楼护母丧在长安，但原籍在齐，他后来过齐上先人冢，会宗族故人。这件事前文已引及，不再重复。同书《游侠原涉传》略云：

> 涉欲上冢，不欲会宾客，密独与故人期。……所与期上冢者车数十乘到，皆诸豪也。

原涉上冢，不愿意会宾客，可见平时上冢一定包括宾客。尽管如此，他所约会的豪侠还是有数十乘之多。又《汉书》卷七七《何并传》：

> 侍中王林卿通轻侠，倾京师。后坐法免，宾客愈盛。归长陵上冢，因留饮连日。（何）并恐其犯法，自造门上谒，谓林卿曰："冢间单外，君宜以时归。"林卿曰："诺。"

何并当时是长陵令，对王林卿在先人冢上会大批游侠，留饮连日，颇不放心，因此才亲自上门请他早归。原涉、王林卿和楼护都是同时的人，更可见送丧和上冢与游侠的大规模集会有关。在以上三例中，楼护过齐上冢是事先上书请求朝廷批准的。那是因为楼护已被任命为谏大夫，不再是庶人了。其他二例则似是私人集会。

我们现在要进一步追问：为什么游侠特别要利用送葬和上冢来进行大规模的集会？从王林卿的例子，我们不难推想这是他们商议共同行动的重要场合。此外他们当然也通过这种集会以加强联系甚至显示势力。总之，送葬和上冢为他们提供了建立组织关系的机会，虽则这种组织在结构上也许是比较松弛的。但是为什么是送葬和上冢，而不是其他集会方式呢？这一点和汉代法律有关。

《史记·孝文本纪》“酺五日”句下，《集解》引文颖曰：

汉律：三人已上无故群饮，罚金四两。

可见汉代禁止三人以上无故集会饮酒。不但如此，《汉书·宣帝纪》王凤二年秋八月诏曰：

夫婚姻之礼，人伦之大者也；酒食之会所以行礼乐也。今郡国二千石或擅为苛禁，禁民嫁娶不得具酒食相贺召，由是废乡党之礼，令民亡所乐，非所以导民也。

王先谦《补注》引周寿昌曰：

《礼·郊特牲》云：昏礼不贺，人之序也。前汉承周制，故郡国二千石禁民嫁娶不得具酒食相贺召。至此特诏弛禁也。

这更证明西汉中叶以前政府对民间的集会是控制得很严的，连婚礼也不能聚贺。但汉代既号称以“孝”治天下，对于送葬与上冢自不能加以禁止。这大概便是游侠为什么必须利用这两种场合进行大规模的集会了。王林卿只能在上冢时才能召大批宾客“留饮连日”，否则便犯了“三人已上无故群饮”的禁律。尽管如此，这个集会还是引起了地方官的猜疑。

大规模送葬和上冢的风气后来也出现在儒生社群。《汉书·儒林周堪传》：

> 王莽时（唐）林、（王）吉为九卿，自表上师冢，大夫、博士、郎吏为许氏学者各从门人会，车数百两。儒者荣之。

这次门人弟子上周堪冢是请求获准的，还不算私人集会。此事已迟至王莽时代，在游侠冢已成风气之后。至于士大夫送葬，自以元始五年（公元6年）孔光的丧事，规模最大，但那是由朝廷正式出面主持的，不是儒生群体意识的表现（见《汉书》八一《孔光传》）。《后汉书·儒林楼望传》：

> 楼望字次子……少习《严氏春秋》……世称儒宗，诸生著录九千余人。年八十，永元十二年（公元100），卒于官，门生会葬者数千人，儒家以为荣。

此事是否私人集会抑或带有官办性质，殊不易定。这确是儒生送葬规模最大，而见于记载也最早的一次，但上距游侠送葬的起源已两三个世纪。从“儒家以为荣”之语观之，此事在当时还是很少见的。

士大夫借送葬进行大规模集会要到党锢时代才蔚成普遍风尚。兹择其有代表性的事例，略作说明。《后汉书》卷五三《申屠蟠传》：

太尉黄琼辟，不就。及琼卒，归葬江夏，四方名豪会帐下者六七千人，互相谈论，莫有及蟠者。

同书卷六八《郭泰传》：

（建宁二）年（公元169）春，卒于家，时年四十二。四方之士千余人，皆来会葬。

李贤注引谢承《后汉书》云：

泰以建宁二年正月卒，自弘农、函谷关以西，河内、汤阴以北，二千里负笈荷担弥路，柴车苇装塞涂，盖有万数来赴。

这两例中有可注意者数事：第一，黄琼卒于延熹七年（164），正值第一次党锢（延熹九年）的前夕。郭泰则死在第二次党锢发生之年。这正是士的群体意识最为高昂的阶段；他们的大规模集会自然带有与宦官集团相对抗的意味。所以在黄琼的会葬中，才有六七千名豪“互相谈论”之事。第二，这两次送葬的儒生都来自“四方”。据谢承《后汉书》所记，其中有不少人是从二千里以外的地方，经过千辛万苦赶来赴会的。这说明汉末士人的政治结合是全国性的，远远超出了血缘和地缘的关系。第三，赴会人数之多也是可惊的：前一例有六七千人，后一例有“千余人”和“万数”两说，相差甚

大。如折衷计算，大概总有几千人。第四，这两次送葬似都是私人性质。当时宦官擅权，朝廷恐怕不可能允许敌对势力的大规模集会。而且郭泰从未出仕，会葬必由士大夫私下联络和组织而成，更无可疑。不但如此，《后汉书·党锢范滂传》载：

> 滂后事释，南归。始发京师，汝南、南阳士大夫迎之者数千两。

这更是私人的集会了。这种声势只有西汉游侠如朱家、郭解能比拟。朱家是“自关以东莫不延颈愿交”，郭解则“关中贤豪，知与不知，闻声争交驩”。游侠的世界显然也超越了宗族、亲戚、乡党的关系。

党锢解禁（中平元年，184）之后，士大夫集会的规模更为浩大。《后汉书》卷六二《陈寔传》云：

> 及党禁始解，大将军何进、司徒袁隗遣人敦寔，欲特表以不次之位。寔乃谢使者曰：“寔久绝人事，饰巾待终而已。”……中平四年，年八十四，卒于家。何进遣使吊祭，海内赴者三万余人，制衰麻者以百数。

《三国志》卷二二《陈群传》注引《傅子》也与此相同。陈寔晚年不肯出仕，则此次会葬也必为私人集会。又《三国志》卷一《武帝纪》建安十三年条注引皇

甫谧《逸士传》云：

及袁绍与弟术丧母，归葬汝南……会者三万人。

这两次会葬都是三万人，数字纵有夸张，也反映了集合规模越来越大。更可注意的是袁绍、袁术都明显地有"侠"的背景。士大夫送葬之风与"侠"的传统必有关联，观此益信。也许有人会怀疑，东汉以下豪侠是否还继续保持送葬的传统？让我们举一个后世的例子，以为旁证。《新唐书》卷八五《窦建德传》：

窦建德，贝州漳南人。世为农，自言汉景帝太后父安成侯之苗裔。材力绝人，少重然诺，喜侠节。乡人丧亲，贫无以葬，建德方耕，闻之太息，遂解牛与给丧事，乡党异。……为里长，犯法亡，会赦归。久之，父卒，里中送葬千余人，所赠予皆让不受。

窦建德虽有鲜卑人的嫌疑，可能是北魏镇戍屯兵营户的后代[15]，但是他既"世为农"，则汉化必已达到相当高的程度。至少父死而有千余人送葬之事决非来自鲜卑旧俗。像他这种保持尚武精神的汉化胡人是很容易和汉族的豪侠传统合流的。如果这一推测不误，则送葬的

〔15〕关于窦建德可能是胡种，其姓氏是鲜卑纥豆陵氏之所改，可看陈寅恪，《论隋末唐初所谓"山东豪杰"》，收在《金明馆丛稿初编》（上海古籍出版社，1981），页218—219。

风俗在豪侠社群中一直流传了好几百年，都没有中断。

我们在上面提到侠的结合也有超越于宗亲、乡党以上的根据。就这一方面说，西汉的豪侠和东汉的士大夫之间似乎也大有貌异而心同的地方。那么，侠的超越根据是什么呢？《汉书·游侠楼护传》说楼护：

> 结士大夫，无所不倾。其交长者，尤见亲而敬，众以是服。为人短小精辩；论议常依名节，听之者皆竦。

同书《原涉传》也说：

> 郡国诸豪及长安、五陵诸为气节者皆归慕之。涉遂倾身与相待。人无贤不肖阗门，在所闾里尽满。

从这两段话中，我们可以清楚地看到“名节”或“气节”正是侠的超越根据。楼护“论议常依名节”，使听者为之竦然，更说明他已将侠的“名节”意识提炼到理论的高度。原涉则是在“气节”实践上得到各地豪侠的归慕，所以贯注在侠的世界中有一套超越的精神，决不仅仅是现实的利害。可惜我们已无法知道楼护“论议”的具体内容了，他在当时有“君卿唇舌”的称号，想必有一番美妙的说辞足以震动一世豪杰之心。《史记·太史公自序》说：

救人于厄，振人不赡，仁者有乎！不既信，不倍言，义者有取焉！作《游侠列传》。

太史公不惜以仁、义称许游侠，这是游侠所能得到的最高礼赞了。楼护是有机会读到《太史公书》的，他的议论也许和司马迁相去不远吧。

也许不是出于偶然，名节、气节、仁义恰恰也是东汉士风的基本特征。赵翼说“东汉尚名节”，顾炎武也说“党锢之流，独行之辈，依仁蹈义，舍命不渝”(《日知录·两汉风俗》)。党人名士本来就是闻游侠之风而起的。《后汉书》论张俭曰：

昔魏齐违死，虞卿解印；季布逃亡，朱家甘罪。而张俭见怒时王，颠沛假命，天下闻其风者，莫不怜其壮志，而争为之主。至乃捐城委爵、破族灭身，盖数十百所，岂不贤哉！

可见范晔正是把党锢名士看作古代游侠的继起者。

八　集体豪侠的尾声

从汉末到隋唐之际，正史上颇不乏“豪侠”、“任侠”的记载，而尤以北朝为多。这不但和战乱有密切的关系，而且也和地域背景有关。中国北方边境和胡族相接，任侠尚武的精神自古便特别旺盛。所以《史记·货

殖列传》说："种、代，石北也，地边胡，数被寇。人民矜懻忮，好气，任侠为奸，不事农商。"班固的祖先秦末避地北边，在汉初也以"任侠"著称（《汉书·叙传》上）。东汉晚期武威的段颎，史亦言其"少便习弓马，尚游侠，轻财贿，长乃折节好古学"（《后汉书》卷六五本传）。到了南北朝时期，北方在胡人统治之下，士族豪姓为了适应世变，往往发展武装力量，而获"侠"名。下面依朝代先后略举数例为证。《魏书》卷六九《裴延儁传》曰：

> 裴延儁，字平子，河东闻喜人，魏冀州刺史徽之八世孙。……延儁从祖弟良……良从父兄子庆孙，字绍远。少孤，性倜傥，重然诺。释褐员外散骑侍郎。……庆孙任侠有气，乡曲壮士及好事者，多相依附，抚养咸有恩纪。在郡之日，值岁饥凶，四方游客常有百余，庆孙自以家粮赡之。性虽粗武，爱好文流，与诸才学之士咸相交结，轻财重义，座客常满，是以为时所称。

同书同卷《崔休传》曰：

> 崔休，字惠盛，清河人，御史中丞逞之玄孙也（按：崔逞有传在同书卷三二）……（第三子）叔仁，性轻侠，重矜期。

《北齐书》卷二二《李元忠传》曰：

李元忠，赵郡柏人人也。曾祖灵，魏定州刺史、巨鹿公。祖恢，镇西将军。父显甫，安州刺史（按：传皆见《魏书》卷四九）。元忠少厉志操，居丧以孝闻。……元忠宗人愍，字魔怜，形貌魁杰，见异于时。少有大志，年四十，犹不仕州郡，惟招致奸侠，以为徒侣。孝昌之末，天下兵起，愍潜居林虑山，观候时变。

《周书》卷四三《韦祐传》曰：

韦祐字法保，京兆山北人也，少以字行于世。世为郡著姓。……法保少好游侠，而质直少言。所与交游，皆轻猾亡命。人有急难投之者，多保存之。虽屡被追捕，终不改其操。父殁，事母兄以孝敬闻。……正光末，四方云扰。王公被难者或依之，多得全济，以此为贵游所德。

以上诸例，河东裴氏、清河崔氏、赵郡李氏、京兆韦氏都是当时山东、关中的“郡姓”，即所谓“以中国士人差第阀阅为之制”者（见《新唐书·儒学柳冲传》）。他们的支裔之中竟产生了这许多“侠”的人物，这显然是时势和地域所共同造成的。

北朝士族豪姓虽一时稍有武化的逆转迹象，但毕竟

只是尾声了。中国史上重文轻武的大趋势已经形成，是无可挽回的了。唐代自武则天、玄宗以下，上层社会成为山东士族和新兴进士互争雄长的局面。从此之后，不但文、武分途，而且文士的政治、社会声望也远比武人为高。汉晋南北朝以来的武装豪族逐渐消逝了。所以中唐以后，"侠"无论是作为观念或社会行为而言都进入了另一个历史阶段，但限于时间和篇幅，此处只能略作推测。

在讨论唐以后"侠"的变迁之前，我们还要附带澄清"侠"和下层社会的关系。本文所讨论的"侠"大体都与"豪族"、"大姓"等上层社会有关。这是受了史料的严重限制，不得不然。但"侠"自始便具有平民性格，而且司马迁所最推重的也是"闾巷"、"匹夫"之"侠"。西汉"游侠"的活动决不限于两卷《游侠传》所记载的那些浮在政治、社会上层的事迹，其深入民间而不见诸文字的种种"侠行"似乎不可能对于下层社会完全不发生影响。所以有人特别强调中国后世的秘密会党是和"游侠"活动一脉相承的。[16]我个人也倾向于相信"游侠"的组织活动和精神有助于黄巾、太平道、五斗米道等秘密结社的发展。但记载残缺，无从证实。《汉书 · 酷吏尹赏传》：

长安中奸猾浸多，闾里少年群辈杀吏，受赇报

〔16〕 参看雷海宗，《中国文化与中国的兵》（香港：龙门书店影印版，1968），页 140—143。

仇，相与探丸为弹：得赤丸者斫武吏，得黑丸者斫文吏，白者主治丧。城中薄暮尘起，剽劫行者，死伤横道，枹鼓不绝。

这种有组织的杀吏报仇的行动其实即是由“闾里之侠”发动和领导的。不过官方文书称他们为“奸猾”而已。我们只要把“奸猾”和汉代流行的“奸侠”之名联系起来，便不难看出此中真相了。更重要的是“探丸为弹”一段话所透露的组织活动。此中“弹”字历来注家都不得其解。颜师古误为“弹丸”之“弹”，王念孙也因此认定“为弹”两字是衍文（均见《汉书补注》）。现在由于考古发现，我们已知“弹”亦作“僤”、“墠”、“單”等，是一种民间组织。立“弹”之后对于参加的人则发生“约束”作用[17]，所以此处“探丸为弹”的意义即是“探丸为约”。这可以证明“游侠”是利用了当时民间的组织方式来进行活动的，不过用之于结客报仇而已。后来赤眉首领吕母即借“聚客报仇”而起事；另一首领樊崇也“以言辞为约束”（见《后汉书》卷十一《刘盆子传》）。这似乎都和“游侠”的组织活动有某种联系。后世秘密会党特重“义气”，这也是“侠”的精

[17] 关于“弹”的解释，见黄士斌《河南偃师县发现汉代买田约束石券》，《文物》，1982年十二期，页19；宁可，《关于〈汉侍廷里父老僤买田约束石券〉》，同上，页23—26。邢义田，《汉代的父老、僤与聚族里居——〈汉侍廷里父老僤买田约束石券〉读记》，收在《秦汉史论稿》（台北：东大，1987），页223—227。邢文所引张俭等“刻名立墠，共为部党，而俭为之魁”之例，尤可注意。

神。五斗米道孙恩赴海自沉时“妖党及妓妾……投水从死者百数”（《晋书》卷一〇〇本传）。这恐怕也是一种“侠”的精神的表现，未必全出于宗教信仰。限于史料，我们的推测仅能止于此。

九 “剑侠”的出现——个人活动的新阶段

从后世有关“侠”的文献来看，唐以下的“侠”大体上已失去了宗族、乡党、宾客之类的社会基础，因此“侠”的集体活动在史籍上也相应减少。地方豪强或城市无赖集体横行或剽掠之事虽未完全绝迹，但史家已不再把他们看作“侠”了。这自然反映了中唐以后社会结构的变迁，这里不能涉及。与以前的情况相反，“侠”主要变成了个人的活动。唐人传奇中有“豪侠”一类，收集在《太平广记》卷一九三至一九六中，其中《虬髯客》、《崑崙奴》、《聂隐娘》、《红线》诸篇尤脍炙人口。这些传奇大抵都是有关男女剑侠之流救人危难的侠义故事，但也有刺客和大盗。如果细加分析，他们的行为显然合乎古代游侠重然诺、疏财、赴人厄困、存亡死生、不矜能、不伐德种种道德标准，所不同者是他们不再有“权行州里、力折公侯”的社会势力，彼此之间更没有联系和集会。总之，他们都是一些独往独来的“异人”。这些豪侠故事也并不全是虚构的，例如侠士许俊从蕃将沙叱利府第中为韩翊夺还美人柳氏一事（《太平广记》卷四八五《柳氏传》），也见于孟棨《本事诗》，所以很

可能是“实录”[18]。又如《荆十三娘》一条（见《广记》卷一九六），记进士赵中行和荆娘救人报仇的侠行，仍存于今本孙光宪《北梦琐言》卷八。孙氏自序说：“每聆一事，未敢孤信，三复参校，然始濡笔。”则此条至少也有事实的影子。我们有理由相信“豪侠”传奇在一定程度上反映了唐代的社会实况。《旧唐书》卷一〇六《李林甫传》云：

> 林甫晚年溺于声妓，姬侍盈房，自以结怨于人，常忧刺客窃发，重扃复壁，络板甃石，一夕屡徙，虽家人不之知。

尤可证剑侠、刺客确有其事，否则李林甫何必防范如此之严？

剑侠、刺客之流古代早已有之，但往往隶属于“侠”，故声光为“侠”所掩，中唐以后，独来独往的剑侠则几已成为“以武犯禁”的唯一典型，这可以说是侠史上的一大分野。这一新的“侠”的形象，宋以下无大改变，而且基本上构成了文学想象中的“侠”的原型[19]。岳柯《桯史》卷一“施宜生”条：

> 宜生方显时，龟山僧至其国，言于（金主）亮

〔18〕 鲁迅，《中国小说史略》，《鲁迅全集》单行本，1946，页93。

〔19〕 文莹《玉壶清话》卷五：“李士衡少时，一侠者遗一剑，属之曰：君他日发迹在于剑，记之。”这个故事也可见“剑侠”观念在宋代流行之普遍。

而尊显之，俾乘驿至京，东视海舟，号“天使国师”，不知所终。僧踪迹有异，淮人能言之。出入两境如跳河，轻财结客，又有至术，髡而侠者也。

“髡而侠”也是唐以来的新现象，《本平广记》卷一九四收有“僧侠”一条可证。僧人习武，南北朝已然，唐代尤甚。顾炎武《日知录》“少林僧兵”条和赵翼《陔余丛考》卷四一“少林寺僧兵”条都列举了唐至明各代的事例，所以“僧侠”的传说起于唐代也是有历史背景的，更有趣的是清初天地会也有起源于福建莆田少林寺一百二十六僧的传说。其事近于神话，恐不可信(见徐珂《清稗类钞》“会党类 · 天地会”条)。从《桯史》的例子来看，龟山僧之所以有“侠”称，当和“轻财结客”有关，但是和一般剑侠相同，他也是独来独往、出没无常的，所以最后竟“不知所终”。这是后世单身侠客的普遍特色。周亮工《书影》卷四云：

剑侠见于古传纪中甚夥，近不但无其人，且未闻其事。……予姻陈州宋镜予光禄尊人圃田公，讳一韩，神庙时在兵垣，劾李宁远，疏至一二十上；宁远百计解之，卒不从。一夕，公独卧书室中，晨起，见室内几案、盘盂、巾舄、衣带、下至虎子之属，无不中分为二，痕无偏缺，有若生成；而户扃如故，夜中亦无少声息。公知宁远所为，即移疾归。光禄时侍养京邸，盖亲见之。乃知世不乏异

术，特未之逢耳。

这一段纪事最能说明剑侠不常见，但又确有其人。周亮工的记载是根据他的姻亲的亲身经历而来，正是第一手资料。

《明史》无宋一韩传。文中李宁远即李成梁，传在《明史》卷二三八。成梁是朝鲜后裔，镇守辽东二十二年，以军功封宁远伯。万历初年他弃守边境诸堡，极为物议所不容。《明史》言："兵科给事中宋一韩力言弃地非策。巡按御史熊廷弼勘奏如一韩言，一韩复连章极论。帝素眷成梁，悉留中不下。"周亮工的记载在此完全获得证实。宋一韩的遭遇自然是李成梁的刺客的杰作，其人必属剑侠之流，绝无可疑。

十 "侠"的观念的无限扩大

我们指出唐、宋以下所最为流行的剑侠具有个人行动的特色，但这并不是说，汉代那种集体行动的侠风在后世已经完全被遗忘了。民间秘密结社的情况由于史料缺乏，姑且不说，即使在正史上，我们还是偶然可以发现古代游侠的遗风。不过他们的活动限于一隅，不再有号令遍于天下的声势了。《宋史》卷二九八《陈希亮传》附记他的第四子陈慥说：

慥字季常，少时使酒好剑，用财如粪土，慕朱

家、郭解为人，闾里之侠皆宗之。在岐下，尝从两骑挟二矢与苏轼游西山。……因与轼马上论用兵及古今成败，自谓一世豪士。稍壮，折节读书，欲以此驰骋当世，然终不遇。

这个例子颇能显示古代游侠虽迟至北宋仍为人所仰慕。陈慥与苏轼不但同是眉州人，而且是世交。嘉祐六年至治平二年（1061—1065）苏轼任大理评事凤翔府签判，其时陈希亮恰好知凤翔府，陈慥与苏轼游于岐山之下便在这一段时期。我们不知道陈慥慷慨任侠并获得闾里之侠的推尊是指眉州故里还是凤翔。无论如何，这一集体的任侠活动显然只是地方性的，远非朱家、郭解的势力遍布各地者可比。另一方面，《宋史》的记载完全根据苏轼的《方山子传》而来（见《东坡前集》卷三三）；苏轼的文章自然是直接借用了《史记·游侠传》的语言。因此我们也不能过于认真，以为这是汉代"游侠"的直接翻版。事实上，陈慥的最后归宿是一个养生的隐士[20]。

陈慥的例子也显示出唐、宋以来"侠"的观念的变

---

〔20〕苏轼《陈季常自岐亭见访，郡中及旧州诸豪争欲邀致之，戏作陈孟公诗一首》，见孔凡礼点校，王文诰辑注《苏轼诗集》卷二十（北京：中华书局，1982），第四册，页1057—1058。诗也全用《汉书·游侠传》陈遵的故事。又观此诗题，陈慥晚年还与"郡中"和"旧州"的豪侠时有往还。但陈慥晚年去岐亭"喜谈养生，自谓吐纳有得"。见丁传靖《宋人轶事汇编》卷十二引《墨庄漫录》（香港：中华书局，1981），中册，页604。最可笑的是陈慥在后世却以惧内著名，至今还流传"季常之癖"的成语。参看梁章钜《浪迹续谈》卷六"陈季常"条。（香港：中华书局，1981），页360—361。

迁。陈慥虽好剑，善骑射，他毕竟还是一个读书人，并不能算"以武犯禁"的"侠"，与陈慥相类似的例子还有宋初的柳开。《宋史》说他"有胆勇"、"性倜傥重义"（卷四四〇《文苑二》本传）。文莹《续湘山野录》则说他"尚气自任"。同人《玉壶清话》卷二又记载了他拔剑欲斩人的故事。大概柳开确是一个有武勇的人，因此后世也把他归作"侠"的一类[21]。但其实他是宋代文学史上的重要人物，开古文复兴的先河，陈、柳两人的事迹更进一步为儒、侠合流在后世的发展提供了具体的例证。"侠"的观念已逐渐和"武"分家了，陈慥与柳开的"侠"多少还和"剑"沾上了边，此外还有不少的"侠"则根本和"武"无关。

我们稍稍翻检《宋史》，便可发现与"武"完全无关的"侠"至少不在与"武"有关的"侠"之下。例如《儒林》、《文苑》两传（卷四三一至四四五）中的"侠"，除去柳开不计，共有三例，而《忠义传》（卷四四六至四五五）中武人之以"侠"著称的也只有三例。[22] 卷四三六《儒林六·陈亮传》曰：

亮自以豪侠屡遭大狱，归家益厉志读书，所学

---

〔21〕 James J. Y. Liu, *The Chinese Knight-Errant* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), pp. 49—50：据《渊鉴类函》卷三一一引《宋稗类钞》，列柳开为宋代之"侠"。

〔22〕 这三例是李彦仙"所交皆豪侠士"（卷四四八）。杜浒，"少负气游侠"（卷四五四）和华岳，"为武学生，轻财好侠"（卷四五五）。

益博。

陈亮的“豪侠”称号显然与武艺剑术无涉，而是来自才气的超迈和性格的豪放。他曾自许道：“至于堂堂之陈，正正之旗，风雨云雷交发而并至，龙蛇虎豹变现而出没，推倒一世之智勇，开拓万古之心胸，自谓差有一日之长。”（见本传）这便是他的“侠气”的具体表现了。卷四四三《文苑五·贺铸传》曰：

> 是时江淮间有米芾以魁岸奇谲知名，铸以气侠雄爽适相先后，二人相遇，瞋目抵掌，论辩锋起，终日各不能屈，谈者争传为口实。

卷四四四《文苑六·刘恕传》曰：

> 次子和仲，有超轶材，作诗清奥，刻厉欲自成家，为文慕石介，有侠气。

这两处的“气侠”和“侠气”都明指性格和文格而言，毫无可疑。宋代文人词客而有“侠”名者还有刘过。叶绍翁《四朝闻见录》乙集“函韩首”条云：

> 韩侂胄欲遣使议和，而难其人……庐陵布衣刘过，亦任侠能辩，时留昆山妻舍。韩颇闻其名，谕钱参政象祖，风昆山令，以礼羁縻到，勿使去。

刘过，字改之，是南宋著名词人，但《宋史》无传，当时记载说他“性疏豪好施”，与辛弃疾过从甚密。[23]韩侂胄想请他出使金国当然是因为他的性格豪迈而又善于言辞，能够承担这一败后求和的艰巨任务。所以叶绍翁此处所用“任侠”两字已与《淮南子》、《史记》、《汉书》中的意义截然不同：“侠”不但与“武”不必有关，而且也脱离了任何社会基础。一言以蔽之，“侠”已抽象化而专指一种精神气概了，正因为如此，《儒林》、《文苑》中才出现了“侠”的人物。《宋史》卷四六四《外戚中·曹偕传》云：

偕字光道，少读书知义，以节侠自喜。……尝从梅尧臣学诗，尧臣称之，为序其诗。

这也是一个文士诗人而有“侠”节，其名则在《外戚传》中。“侠”既已抽象化为一种精神气概，则任何人具有此种精神气概，无论他的社会身份是什么，都可以叫做“侠”。《宋史》卷四六二《方技下·王克明传》曰：

王克明字彦昭……绍兴、乾道间名医也。……克明颇知书，好侠尚义，常数千里赴人之急。

本传载“张子盖救海州，战士大疫，克明时在军

〔23〕见《宋人轶事汇编》卷十七所引各条，下册，页914—915。

中，全活者几万人。子盖上其功，克明力辞之”。这正是所谓“既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德”的“侠”的遗风。《朱子语类》卷一二六记朱熹的话：

杲老乃是禅家之侠。

杲老即是大慧宗杲，又号妙喜、佛日，是两宋之际最有名望的禅宗大师。同书同卷又记朱子语：

如杲佛日之徒，自是气魄大，所以能鼓动一世，如张子韶、汪圣锡辈皆北面之。

《四朝闻见录》甲集“径山大慧”条云：

大慧名妙喜，张公九成字子韶，自为士时已耽释学，尝与妙喜往来，然不过为世外交。张公自以直言忤秦桧，桧既窜斥张公，廉知其素所往来者，所善独妙喜。遂杖妙喜，背刺为卒于南海，妙喜色未尝动。

朱子说宗杲是“禅家之侠”自然是赞扬他的伟大“气魄”和与朋友共患难而无怨的精神，我们在上面已指出，西汉的豪侠精神怎样传入了士大夫阶层，我们也看到东汉党锢名士“依仁蹈义，舍命不渝”的慷慨大节，在很大的程度上，正是西汉侠风的继续和变相。现在我们则进一步看见，自宋以后，“侠”的精神不但继

续进入文人学士的灵魂深处，而且弥散在整个社会，影响及于各阶层、各行业的人，连禅师与医师也深染侠风。这种情况越到后来便越为显著，明代沈德符《万历野获编》卷二三有“侠倡”一条，记载了作者所认识的一位刘姓娼女“侠而憨”的事迹。更有名的妓女，如明末的柳如是，当时诗人便不惜用“帐内如花真侠客”的诗句来赞美她[24]，这更是“侠”的观念的扩大。如果我们再进一步分析《清稗类钞·义侠类》所收集的四百二十九则清代的侠义故事，那真可以说是九流三教、男女老幼无所不有，社会上各行各业的人差不多都包括在内了。西汉的“游侠”出于武士的传统，还带有高度的“职业”意味[25]。但东汉以下“侠”已越来越不成其为一种职业了。这一历史发展和中国“侠”的特殊性有关：例如“侠”不构成一严格的阶级，它没有形式化的组织和礼仪，作为一个早期的武士集团它也未曾取得合法的地位。这些都和西方的武士或骑士恰恰相反。

十一　骑士与侠的文化异同

概括言之，西方的骑士自始至终都是一武装阶级，而且是封建贵族的一个重要组成部分。西方史家大致都承认从11世纪末到16世纪初（也就是从第一次十字军

---

〔24〕 见陈寅恪《柳如是别传》（上海古籍出版社，1980），上册，页3所引。
〔25〕 劳榦，前引文，页1034。

东征到宗教改革）是骑士的鼎盛时代。在这四百年间，骑士构成了西方武力的主体，为保卫国家和教会作出了重要的贡献。从 15 世纪末期始，由于国家常备军的建立，步兵在战争中的比重大增，以及炮火的使用等新发展，骑士集团才逐渐失去其用武之地。与此相对照，中国的“侠”即使在武力极盛的西汉时代，也没有成为国家武力的一部分。相反的，在朝廷的眼中“侠”的武力是敌对性的。因而必须加以消灭。自汉代以来，中国社会一天天走上重文轻武的道路，“侠”作为武力集团终于解体了。所以中国的侠在军事史上从来没有扮演过重要角色，后来甚至也不必然和“武”连在一起了。中西文化的差异在极大的程度上决定了“侠”在双方历史流变上的不同。

西方中古的骑士文化在近代仍有其流风余韵，值得注意。据著名的中古史家慧辛迦（Johan Huizinga）的经典研究，骑士的中心理想如荣誉（honour）和忠诚（loyalty）影响了近代国际法中有关战争的人道原则，例如战争必须合乎正义、不得虐待战俘，以及不得侵犯平民等。更重要的，近代的爱国精神也是在中古骑士的侠义观念中发展出来的，包括牺牲小我、追求公道和保护被压迫的人民。法国是骑士文化的大本营，而近代爱国精神也最早出现在法国，这二者之间的密切关系是无可置疑的[26]。最近的研究更显示：骑士的荣誉感及其

〔26〕 Huizinga，前引书，页 104—107。

"游"（wandering）的精神直接促进了近代欧洲的扩张。西欧殖民者的海外冒险和开拓新疆土（特别是美洲的开拓）正是骑士精神的现代变相：甚至基督教会的海外传教也和骑士精神有某种内在的联系。西方骑士文化中孕育了一种强烈的个人主义；这种精神的独立至少使一部分贵族不肯完全臣服于国家权威，因此每一代几乎都有少数激进和叛逆分子出现[27]。这就是说，西方骑士阶级虽然一向承担着为国家和教会维持秩序的任务，但是他们所奉持的一些基本价值如疏财仗义、扶弱锄强、崇尚名节（荣誉）等也可以使他们超越社会身份的限制，而反抗一切不公平、不合理的现存权威。从这一角度看，骑士文化中的超越价值未尝不能为现代的革命运动提供精神基础。

中国"侠"的发展形态与西方截然不同。由于"侠"缺乏严格的形式组织，同时又不限于贵族阶级，它自始便不像西方骑士集团那样具有鲜明的历史轮廓。从 11 世纪到 16 世纪，骑士在西方社会中有十分明确的法律身份和功能。从教会的观点看，骑士是和教士（clergy）并列的两大社会支柱之一。教士的职务是为人民提供精神的需要；骑士则用武力来维护正义、扶持弱者与捍卫教会。从国家的观点看，骑士则与俗世的"文吏"（英国 clerk 原由教士演化而来；或法国 Baillis）平行，构成了国王的左右两手，前者代表武力，后者代表

---

〔27〕 Maurice Keen，前引书，页 249—252。

法律。中国的“侠”，无论是在战国或西汉时代，都没有取得这种地位。中国文化自汉代始便有明显的重文轻武的倾向，与西方之尚武大异其趣。汉武帝的谥号为“武”，恐怕是贬多于褒（参看《汉书》卷七五《夏侯胜传》及《史记正义·谥法解》“夸志多穷曰武”条）。到了宋初，有人甚至说：“状元登第，虽将兵数十万，恢复幽蓟，凯歌劳还，献捷太庙，其荣亦不可及矣。”[28]文武之间地位的悬殊如此。由于这一文化背景的差异，“侠”自东汉起便已开始成为一种超越精神，突破了“武”的领域，并首先进入了儒生文士的道德意识之中。所以我们论及“侠”对中国文化的长远影响，不能不特别注意“侠”和“士”的关系。

中国的“士”，和西方骑士相似，也是一方面承担着建立和维持政治、文化秩序的任务，另一方面又发展了持“道”以议政的批判传统。我们通常都认定这一批判传统的来源在儒家。这个判断大体上是有根据的，例如孟子的民贵君轻说，“闻诛一夫纣，未闻弑君”说；公羊派的“贬天子、退诸侯、讨大夫”说，以及汤武革命说等，显然都是反权威的。但是从东汉党人名士的集体反抗行动来看，“侠”的影响则是极其重要的。大致说来，党锢之士在道理上固以儒家为依归，然而激昂慷慨的侠节却给他们提供了情感上的动力。所以后世富于批判精神的儒者也往往带有“侠气”。这一发展其实也

---

〔28〕《宋人轶事汇编》卷九引《儒林公议》，中册，页406。

是很自然的，因为儒家传统中本有一股“狂”的精神，能与“侠风”一拍即合。

十二　明清时期的儒侠关系

我们在上文中已看到了宋代《儒林》、《文苑》传中的“侠”。现在让我们再举几个代表性的例子，略示明清时代儒、侠关系的一斑。

王阳明是明代儒学史上的枢纽人物；他的致良知教以简易直接为主，把儒学从士大夫手上解放出来，推广到整个社会，所谓“阳明学”不但是思想运动，而且也是社会运动。阳明本人近于“狂”，并以“狂”为接引弟子的门径，不过不能止于“狂”而已（见《王文成公全书》卷三四《年谱》嘉靖三年八月条）。但阳明的“狂”显然有“侠”的背景。黄绾《阳明先生行状》（《全书》卷三七）有云：

> 公……少喜任侠，长好词章仙释，既而以斯道为己任。

湛若水《阳明先生墓志铭》（同上）亦云：

> 初溺于任侠之习。

这两条记载十分重要，证明他早年经历过一个“任侠”的阶段。《年谱》成化二十二年条记阳明十五岁寓

京师，“出游居庸三关，即慨然有经略四方之志……时畿内石英、王勇盗起，又闻秦中石和尚、刘千斤作乱，屡欲为书献于朝，龙山公斥之为狂，乃止。”这大概即是他“少喜任侠”的时代。《年谱》编者仅重视他的“儒”一面，故于“侠”的经历略而不提。《明史》卷一九五本传曰：

> 年十五，访客居庸、山海关。时阑出塞，纵观山川形胜，弱冠举乡试，学大进。顾益好言兵，且善射。

此处“访客”两字远较《年谱》为得其实。足见阳明从十五岁到弱冠前后确曾从事“侠”的活动，到处结交侠客一流人物。否则他何能对畿内、秦中民间的造反情况如此了若指掌？

由于王阳明已有侠的背景，他生平持论也兼具狂放与豪侠的气概，数传之后，他的信徒中趋向反抗和激进的一派更与侠结下了不解之缘。王世贞《弇州史料·后集》卷三五“嘉、隆江湖大侠”一条，记载了颜山农、何心隐、吕光、邵樗朽四个人的事迹。其中颜、何两人是王门泰州学派的重要成员。其文略曰：

> 嘉、隆之际，讲学者盛行于海内，而至其弊也，借讲学而为豪侠之具，复借豪侠而恣贪横之利。其术本不足动人，而失志不逞之徒，相与鼓吹

羽翼，聚散闪倏，几令人有黄巾、五斗之忧。盖自东越之变为泰州，犹未至大坏。而泰州之变为颜山农，则鱼馁肉烂，不可复支。颜山农者，其别号也，楚人，读经书不能句读，亦不多识字，而好意见，穿凿文义，为奇邪之谈，间得一二语合，亦自洒然可听。所至，必先使其徒预往，张大炫耀其术。至则无识浅中，人亦有趋而赴者。每言："人之好贪财色，皆自性生，其一时之所为实天机之发，不可壅阏之。第过而不留，勿成固我而已。"……最后至南京，挟诈人财，事发，捕之官。笞臀五十，不哀祈，亦不转侧。坐罪至戍，困囹圄且死……

何心隐者，其材高于山农而幻胜之。少尝师事山农。……因纵横江湖。有吕光者，力敌百夫，相与为死友。心隐每言："天地一杀机而已。尧不能杀舜，舜不能杀禹，故以天下让。汤、武能杀桀、纣，故得天下。"尝游吴兴，诱其豪不轨……久之，盖纵游江湖间，放浪大言，以非久可以得志于世。而所至聚徒，若乡贡、太学诸生以至恶少年，无所不心服。吕光又多游蛮中，以兵法教其酋长，稍稍闻江陵（张居正），属江西、湖广抚按密捕之。后得之于岭北，见抚臣王之垣，坐不肯跪。曰："君安敢杀我，亦安能杀我，杀我者张某也。"择健卒痛笞之百余，干笑而已。抵狱，门人涕泣而进之酒食，亦一笑而已。途赠金者前后数十，皆不受。独受一乡贡士十金，曰："而有夙缘，可受

也。"遂死。

邵樗朽者，不晓讲学，以权谲纵游江淮间。……而所至把持守令长短，大言无忌。……江陵当国，知其事而恶之，属巡抚张辒梁捕置之狱。其谩语亦如前而加甚。杖之百，不动。欲折其足而不能。乃教狱卒，使置于槛，以大椎椎之而后折。大叹诧曰："天杀我耳，岂汝曹之能！"至死不屈。

首先必须说明，黄宗羲早已指出：王世贞这段记录是"因当时爰书节略之"（见《明儒学案》卷三二《泰州学案序》）。既是官方法律判决文书，则其中具体情节必多一面之词，未可轻信。例如置何心隐于法的湖巡抚王之垣是清初著名诗人王士祯（渔洋）的曾祖父。王士祯曾将家传王之垣自纂的《历仕录》摘钞在《池北偶谈》（卷五《司徒公历仕录》）中，与"嘉、隆江湖大侠"一文基本上一致（并可参看《池北偶谈》卷十"何、颜伪道学"条）。但尽管如此，王世贞之文仍显露出这四个"江湖大侠"的反抗精神。颜山农、何心隐、邵樗朽在被捕后都十分倔强，何、邵两人更是"至死不屈"。其次，颜山农与何心隐明明是王门传人，与武事无涉；说他们有意造反显然是官方的诬词。但当时的人竟异口同声称他们为"侠"，尤可见儒、侠关系的密切。黄宗羲极不同情他们的激进思想，但是他也承认："山农游侠，好急人之难。……颇欲有为于世，以寄民胞物与之志。"（同上）至于何心隐，他自己虽不甘止于"侠"，时人仍不免以

“侠”目之。陈士业《答张谪宿书》（见《书影》卷三）云：

> 弟尝与友人论有明异人，其在世庙之末者，心隐、邓豁渠（鹤）两人而已。……心隐生平所为，皆忠孝大节；即其诡托箕巫，阴去分宜（严嵩）之相，不烦批鳞请剑，而大奸忽尔败党，其作用最奇；真能以忠而成其侠者，非豁渠之所敢并也。

“以忠而成其侠”一语颇足说明“侠”的观念已抽象化为一种精神状态。何心隐自己对“侠”与“儒”的不同提出了下面的见解：

> 意与气，人孰无之，顾所落有大小耳。战国诸公之与之落意气，固也。而孔门师弟之与，曷常非意气之落耶？战国诸公之意之气，相与以成侠者也，其所落也小，孔门师弟之意之气，相与以成道者也，其所落也大。〔29〕

所以根据何心隐的说法，“儒”与“侠”本来便是合流的，因为二者同是“意气”落实的结果。但这显然是“侠”的观念改变以后所出现的新理论。“侠”与

〔29〕《何心隐集》卷三《答战国诸公孔门师弟之与之别在落意气与不落意气》（香港：中华书局，1981），页54。

"武"可分可合，不再限于"以武犯禁"了。《金溪县志·周复传》载："周复字明所，三都霞山人，儒而侠，明嘉靖中以布衣上书请建储，世宗不悦，目为野人，复因以野称。已而师梁汝元（即何心隐），读书匡庐山。"[30]周复其实只是一个儒生，其"侠"称也来自他的"意气"。这一类"儒而侠"的人物大量出现，尤其是晚明社会的一大特色。

王世贞指责颜山农、何心隐等"借讲学而为豪侠之具"，并发出了"黄巾、五斗之忧"，这是特别针对着泰州一派的社会讲学运动而发。沈德符说何心隐"以讲学自名，鸠聚徒众，讥切时政"（见《万历野获编》卷十八"大侠遁免"条）。黄宗羲也说"心隐在京师，辟各门会馆，招来四方之士，方技杂流，无不从之"（《明儒学案·泰州学案序》）。这种具有政治社会批判意味的群众集会自然会引起当政者的疑忌。也许是因为这一类的集会容易使人联想到西汉的"游侠"活动，所以，何心隐之流才获得了"侠"的称号。但是"黄巾、五斗之忧"，至少就何心隐来说是多余的。他在隆庆元年（1567）曾协助重庆地方官"灭白莲贼"（《何心隐集》卷四"上祁门姚大尹书"），似乎不可能发动"黄巾、五斗"的乱事。不过他和吕光一流人物结为"死友"，恐怕更是招祸的根源。前引陈士业《答张谪宿书》说："弟又闻心隐之门人有吕光午者，浙之大侠也，其人与文之奇，不减心隐，心隐尝以

---

〔30〕《何心隐集》附录，页139。

金千数畀光午，使走四方，阴求天下奇士。”《万历野获编》则称此人为“曾光”，并说他是“真游侠之雄”(同条)。吕光其人属于当时所谓“侠客”或“剑侠”之流，至于他的四处结客是否已有后世秘密会党的意味，则因限于史料，我们无从断定。值得注意的是晚明以至清初，儒生文士不满现状而有志于社会活动的，往往好结交“侠客”。这便是所谓“任侠”，如王阳明、颜山农都是明证。当时记载因借用古代“侠”的语言，涵义有时不明，必须对个案进行详细分析，才能分别确定。大概言之，“大侠”、“侠客”、“剑侠”是指身负武功之“侠”；他可以是独来独往的个人，也可以是一群侠士之首。从事“任侠”或“游侠”的人则不必以武功见长，甚至“武”也不是必要条件。但是他们必须有某种社会地位或相当的财力，以资号召，而且往往是两者兼而有之。明、清不少儒生文士便是在这种情形下获得了“任侠”的声名，例如方以智的弟弟其义即有“骚人任侠”之称。方以智本人虽不以“任侠”闻于世，但是他也写下了《结客赋》、《任论》等文字，表示他对于“侠”的向往和期待[31]。“儒而侠”的人物之所以特别出现在明末清初，正是因为这是一个大变动的时代。和东汉党锢之世一样，儒学为晚明的社会、政治批判提供了观念，侠的传统则提供了行动的力量。耿定向说何心隐“其学

〔31〕 关于方以智和明末“侠”的关系，斐德生（Willard J. Peterson）有细致的分析，见 *Bitter Ground: Fang I-chih and the Impetus for Intellectual Change* (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 84-100。

学孔，其行类侠”[32]。这句评语可以普遍地应用在明、清之际许多“起而行”的儒者的身上。

关于明清之际注重实行的思想家和侠交结的实例，我们应该特别提到孙奇逢和颜元。方苞《孙征君传》（《方望溪先生全集》卷八）说：

> 孙奇逢字启泰，号钟元，北直容城人也。少倜傥，好奇节，而内行笃修，负经世之略。常欲赫然著功烈，而不可强以仕。……奇逢始与鹿善继讲学，以象山、阳明为宗。及晚年乃更和通朱子之说。……其与人无町畦，虽武夫、悍卒、工、商、隶、圉、野夫、牧竖必以诚意接之。用此名在天下。

传文中所谓“武夫”其实即是“侠客”。同书同卷《孙积生》传云：

> 方征君讲学夏峰，自野夫、牧竖以及乡曲、侠客、胥、商之族有就见者，必诱进之。

可以互证。戴望《颜氏学记》卷一《颜元传》云：

---

〔32〕 见容肇祖《明代思想史》（台北：开明书店重印本，1962），页226引《耿天台全书》卷十二之祭文。按此句在《何心隐集》附录，耿定向“梁子招魂辞”（页140）中作“学问宗孔，言行类孟”。疑《耿天台全书》所收者为定本。

商水李子青者，大侠也。馆先生，见先生携短刀自随。目之曰："君善此乎?"先生谢不敏。因请与试，先生乃折竹为刀，舞以相击。甫数合，中子青腕。子青伏地惊拜曰："吾谓君儒者耳！技乃至此乎?"(李塨《颜习斋先生年谱》卷下辛未五十七岁八月条)

颜元善击技尚在其次，重要的是他和"大侠"的交往。《年谱》卷下己巳五十五岁条记：

十二月往哭蠡阎大来。大来名际泰，蠡人，豪侠好义，所施散万余金，交游几遍天下，而待人宽让，遇横逆，笑受之，不报。

这都是颜元与"侠"有密切关系的证据。他曾说：

十分世道，佛氏持三分，豪侠持三分，程朱持三分，仙氏持一分。圣道焉得不皇皇表章也。(《年谱》五十五岁七月条)

他当然不满意这一由佛氏、豪侠、程朱和仙氏共同把持的"世道"。但是从他的客观但未必精确的估计中，我们也可以看出"豪侠"精神在明末清初社会上所占的比重之大。

在明亡前夕，社会秩序解体，地方上有势力的人物开始号召徒众，建立武装组织。这是"豪侠"之风复盛于

明、清之际的重要背景。《明史》卷二七《陈子龙传》载：

> 东阳诸生许都者，副使达道之孙也。家富，任侠好施，阴以兵法部勒宾客子弟，思得一当。子龙尝荐诸上官，不用。东阳令以私憾之，适义乌奸人假中贵名招兵事发，都葬母山中，会者万人。或告监司王雄曰："都反矣。"雄遂遣使收捕，都遂反。

《明史》所记根据陈子龙自撰《年谱》（见《陈忠裕全集·年谱》卷中，崇祯十六年条），自是实录，这个故事几乎是汉代豪侠的翻版，甚至任侠之家借送葬来进行大规模集会的习俗也没有变。这大概是民间的传统。许都后来信任陈子龙的保证，投降后竟和其他六十余人一齐遭到杀害。陈子龙阻救不及，以致终生负咎。但是从陈子龙最初推荐许都，到许都信任他而投降，我们又可以看到当时名士与豪侠之间确是意气相通的。而且许都本人便是"诸生"，可以说是由儒入侠的人物。据《德兴府志》载：

> 郑遵谦，会稽满生，好酒色，昵妓金氏。金以妒杀其婢。时陈子龙为推官，恶遵谦无赖，与金氏并论死。遵谦与东阳许都为死友。狱事急，都驰至越，白子龙，言："天下有事，幸无杀英雄。"子龙纳之，得不死。顺治二年潞王出降，遵谦密结数十

人起兵，迎鲁王于台州，称监国，封义兴侯。王师渡江，从鲁王航海，为郑彩所逼，投海中死。金氏亦赴海殉之。（《年谱》同条引）

可证许都和陈子龙早已意气相投。在上面这一段可歌可泣的故事里，儒家的“忠”和侠者的“义”已完全融为一体，难解难分了。明末侠者对于名节之士的推重也可从一个隐名为“燕客”所写的《天人合征纪实》得到证明。《纪实》纪录了东林阳汇、左光斗等六君子在狱中最后两三个月的言行。据文末所附《燕客传略》：“燕客不知何许人，亦不详其姓氏。客于燕，故曰：燕客。平生耽酒任侠，重然诺，恶富贵鄙夫，遇穷困交，则独喜。”这自是一位“侠客”。他为了接近六君子，“遂走燕都，旅泊狱左右。易吏人衣，日逐与舆夫、马圉相欢狎。久之，混入镇抚，因得见诸公之类末。诸公亦窃知客为有心人，遗言遗札多默附之。”最后他还是被人发现了，于是“复作贾人装，疾驰而南，计尽一日驰三百里，方脱虎口。今人间所传《天下合征录》，盖以九死而得之云。”〔33〕

另一方面，名士如陈子龙之流也未尝不心折于“侠”的慷慨奇节，否则他便不会为许都的说词所动而出郑遵谦于死罪了。尤其是以陈子龙而言，“侠”对于他是有特殊意义的。他的“曾祖讳某，以任侠，家稍

〔33〕 收在吴彦箕等著《东林始末》（台北：广文书局），页144。

落。皇祖讳某，好读书，行方正，亦以然诺显。”（《年谱》卷上，万历三十六年条）他回忆在十岁左右，“先君至慈爱，每夜分别引予称述古今贤豪、将相，以至游侠奇怪之事。”（《年谱》卷上，万历四十六年条）陈子龙不但出身于“任侠”的家庭，而且从小便受了“侠”的教育。崇祯十年郑鄤在北京狱中作文，盛称陈子龙“才侠”，其用意是要陷害他（见《年谱》卷上）。但客观地说，“才侠”的评语他的确当之无愧。他后来慷慨死节恐怕不能说完全与“侠气”无关吧！中国“侠”的精神很早便随着“士化”的过程传播到儒林、文苑；东汉的党锢之狱是“侠节”第一次大规模的表现。明末的党祸加上亡国，使“侠节”又再度发出光芒。高攀龙绝笔《别友柬》说：

> 仆得从李元礼、范孟博游矣，一生学力到此亦得少力。

李应升就逮诗也说：

> 身行到此悲张俭，时势于今笑孔融。[34]

这些东林烈士都自觉上承党锢名士的传统，其实也就是儒林中“侠”的精神。

---

〔34〕以上高柬与李诗都收在《东林始末》，页128—129。

最后，让我们借用谭嗣同的例子，来说明“侠”在中国近代史上的流风余韵。梁启超《谭嗣同传》说他“少倜傥有大志，淹通群籍，能文章，好任侠，善剑术”。谭嗣同能武确是事实，欧阳予倩曾亲见他的表演。[35]所以“侠”在他的生命中确占有很重要的位置。[36]他的“任侠”则表现在结交侠士上面。梁《传》说他“与侠士谋救皇上”，当是事实。这位侠士大概便是大刀王五。陈叔通《谭嗣同就义轶闻》云：

> 光绪戊戌政变，浏阳谭嗣同所从学剑术侠客大刀王五名正谊，愿挟以出亡。嗣同湖北巡抚继洵子，惧众连其父，方代父作责子书，为父解脱。书未就，不从王五请。适书就，而捕者已至，书被抄。[37]

王五生平事迹略见《清稗类钞·义侠类》“大刀王五疏财尚义”条，姑不赘。又嗣同狱中题壁诗：

> 望门投止思张俭，忍死须臾待杜根。我自横刀向天笑，去留肝胆两昆仑。

“两昆仑”之一据说便是王五。这首诗上接东汉党

---

〔35〕 欧阳予倩《上欧阳瓣蘁师书序》收入蔡尚思、方行编《谭嗣同全集》增订本（香港：中华书局：1981），下册，页536。

〔36〕 参看张灏，《烈士精神与批判意识》（台北：联经，1988），页13。

〔37〕 《谭嗣同全集》附录，页550。

锢，下及并世侠士，一股豪情侠气扑面而来，较之高攀龙、李应升的绝笔更为惊心动魄。以中国传统而言，这是“儒而侠”的精神所能达到的最高境界。但是他在《上欧阳中鹄》书之二十一中说：

> 平日互相劝勉者，全在“杀身灭族”四字，岂临小小利害而变其初心乎……今日中国能闹到新旧两党流血遍地，方有复兴之望。[38]

他临难前又对梁启超说：

> 各国变法，无不从流血而成，今日中国未闻有因变法而流血者，此国之所以不昌也。有之，请自嗣同始。

这就使他的“侠气”突破了传统“名节”的格局，进一步和现代的革命精神合流了。无论我们是否同情流血革命，我们似乎都可以在一百年来中国无数革命烈士的身上，包括谭嗣同在内，看见“侠”的现代影子。

本文收在刘绍铭、陈永明编《武侠小说论卷》
上册，页4—76（香港：明河出版社，1998年）

---

〔38〕 《谭嗣同全集》，下册，页474。

12

关于中日文化交涉史的初步观察

首先我要郑重祝贺“东亚文化交涉学研究中心”的创建。以关西大学在这一领域中所积累的巨大业绩，这个新“中心”必能开辟疆土，更上层楼，是可以预卜的。

我本来对于“东亚文化交涉学”的确切涵义不很了解。感谢陶德民教授为我提供了一篇《文化交涉学的意义》，我才知道关西大学的朋友们正在发展一门新的学术领域。《文化交涉学的意义》说：

> “文化交涉学”：具体来说是要超越国家和民族等分析单位，设定一个具有一定关联性的文化复合体，在关注其内部的文化生成、传播、接触与变化的同时，以多角度的和综合性的观点来解析整体的文化交涉的样态。为此，需要做到在两个方面的“越境”，一个是超越以往人文科学各个学术领域的研究框架，另一个是超越国家民族性的研究框架。

这是一个很合理并富于启示性的构想，但同时也直接涉及文化或文明研究的取向问题。我想借此机会将“文化交涉学”放在今天关于文明的一般思潮中，试作一点定位的考察。这是因为“文化交涉”既是一个独立自主的（autonomous）“学术领域”，它必然具有普世性，不仅限于东亚地区。

自从1993年杭廷顿（Samuel P. Huntington）在《外交季刊》（*Foreign Affairs*）夏季号发表了关于“文明冲突”（“The Clash of Civilizations”）的论文以来，“文明”和“文化”两个互相关联的概念便重新在学术界流行了起来；很多人都开始相信，“后冷战”（post-cold war）的世界，不同群体之间的冲突将发生在互异的文明或文化之间，意识形态、国家利益等则退居次要的地位。21世纪与伊斯兰基本教义派的恐怖主义狂潮同时开始，似乎证实了杭廷顿的论断。

1996年杭廷顿将他的论旨加以扩大，写成专书 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*，全面地讨论了今天世界上几个主要文明，及其互相冲突的可能性。他参考了现代史学家、哲学家、社会学家、人类学家的各种说法，一共列举了七大文明：一、中国（Sinic），二、日本，三、印度（Hindu），四、伊斯兰（Islamic），五、西方，六、拉丁美洲（Latin American）和七、非洲（African），为了表示他已放弃了西方中心论的立场，他从东方数起，因此中国和日本在这张“文明名单”中分别占据了第一、第二的位置。

杭廷顿理论的另一值得注意的重点是把宗教放在“文明”的中心部分，如基督教代表西方文明，儒教代表中国文明，至于伊斯兰教之为伊斯兰文明的精神核心便更不用说了。而他所特别关心的“文明冲突”则首先在西方与伊斯兰之间，其次他认为在中国经济飞跃以后，儒教文明与基督教文明之间也将发生正面的冲突。不但如此，他在这部专著中还用大量篇幅推测未来中、日两个文明之间的可能变化，这便闯进了“东亚文化交涉”的范围之内。

杭廷顿“文明冲突”理论的一般影响是巨大的。无论是否同意他的见解，我们必须承认，他转移了人文与社会科学界的注视焦点，即在未来世界秩序的重建中，不同文明或文化的分歧，比国家、民族、意识形态等是更为根本的问题。杭廷顿的“文明”是和“文化”紧密连在一起的，因此他把“文明”（civilizations）界定为“文化的实体”（cultural entities）。他重视各大宗教的功能也是因为他把“文化”看得比政治、经济、科技等力量更为重要。

但是杭廷顿在20世纪六七十年代本是“现代化理论”（modernization theory）派的一员健将，他的专业属于政治学，对于历史与文化方面并没有深入的研究。“后冷战时期”的国际局势逼出了他的“文明冲突论”，于是他开始转向历史与文化的研究领域中去寻求经验性的证据。稍稍检查一下他的立论根据，我们便立即发现，汤因比（Arnold J. Toynbee，1889—1975）的研究

成果为他提供了最重要基础，无论就概念或数据说都是如此。由于汤因比在日本曾发生过相当重要的影响，让我概括一下他在“文化交涉学”方面的特殊贡献。

1954年汤因比十卷本的《历史研究》（*A Study of History*）出版是当时西方学术界的一件大事，他的历史理论在以后十几年中一直被热烈地争论着；他的名字在西方几乎是家喻户晓，在非西方地区（如亚洲）也时时见于报章杂志。上世纪60年代末期，他在西方的声名已逐渐沉寂，但在日本却如日中天。1956年他访问日本，作公开讲演，印成日文文集，已引起很大的反响，但更重要的是1967年在日本讲学两个月，留下了更长久的思想印迹。不但他的《历史研究》的全本和缩本都译成了日文（全本译成于1968至1972年，共24册），而且日本还在1968年成立了“Toynbee Society”，印行专书和专刊，传播他的思想。因此我相信：“文化交涉”的观点在日本的流行，汤因比的影响或许起过一定的作用。

《历史研究》是一部关于人类历史上一切文明兴衰的比较研究，一共列举了21（或23）个文明，有的持续不断，有的则中途夭折。全书规划之大与史料的丰富都是空前的。尽管欧美史学家、考古学家、人类学家、哲学家、社会学家对全书的概念和史实曾提出无数的批评，但谁也不能否认他个人的整体成绩是辉煌的。从“文化交涉学”的特殊角度出发，我在这里想指出此书的三个重要论点：

第一，他有意识地脱出了西方文化中心论的陷阱，

用一种平等的眼光看待历史上一切出现过的文明。西方文明虽然在一二百年中主宰了世界，但它的内在限制已清楚地显现了出来，不可能单独引导人类走出目前的困境。西方基督教文明和科技文明必须与其他文明（包括东亚儒教文明、日本文明、印度文明、伊斯兰文明等）进行深度对话，共同寻求新的出路。他也看到不同文明在互相交涉中发生过冲突，然而他更强调文明与文明之间融合的可能性。在这一点上，与杭廷顿相对照，他的观点不但更为全面而且也更为积极。

第二，汤因比是第一个史学家正式提出历史研究的基本单位（unit）应该是“文明”，而不是民族国家（nation or national state），也不是时代（period）。文明，特别是世界上几个主要的文明，如西方、远东、印度、阿拉伯等，不但传播的领域十分广大，非少数或单一民族与国家所能局限，而且源远流长，也不能限于某一时代。因此他认为只有以文明为对象，历史研究才能穷尽人类发展的真相。过去西方也有哲学家注意到文明或文化的终极重要性（ultimate importance），如赫尔德（Herder，1744—1803）与斯宾格勒（Oswald Spengler，1880—1936），斯宾格勒对汤因比且有直接的影响，但汤因比则是把这一观念在历史研究中予以系统展开的第一人。

第三，史学本是一种综合性的学术，举凡人文社会科学各部门的方法和研究业绩都可以为史学家所借用。汤因比把史学界定为“文明”的研究，其范围比传统的史学更是广阔得多了。正因如此，他在《历史研究》全

书中几乎运用了现代人文社会科学中一切相关的知识，包括考古、人类学、社会学、哲学、心理学、民俗学、神学、宗教学等在内。1954 年以来关于《历史研究》的书评见于各门各类的学刊，远远超出了一般史学的疆界。1961 年他写了一部七百页的大书，名为《再思录》(*Reconsiderations*)，答复各家的评论，作为《历史研究》的最后一卷（第 12 卷）。在这部书中他涉及了人文研究的诸多领域，史学不过是其中之一而已。所以从方法论的角度说，《历史研究》基本上体现了跨学科的综合精神。在汤因比的构想中，“文明”作为历史研究的基本单位必须看作是一包罗万象的整体，不是任何一个专门学科（discipline）所能单独处理的。因此在《再思录》中他一方面强调诸科并进的多元取向，另一方面又主张打破种种既成的学科壁垒以取得贯通的理解。

从以上的概括可以看出，上引《文化交涉学的意义》一文中关于“在两个方面‘越境’”的研究方式在汤因比《历史研究》的巨著中已获得相当充分的展开。他的特殊历史理论在最近二三十年中已少有人注意，但他所开创的文明研究今天却成为一个有活力的新学术领域。“后冷战”时期的国际状态——杭廷顿所揭示的“文明冲突”——逼使我们不能不把注意力重新集中在各大文明之间的交涉上面。汤因比无疑是“文化交涉学”的一位最重要的先驱。

现在我要从一般的文化交涉学转入东亚地区，特别集中在中国和日本之间的文化交涉方面，因为这是关西

大学一向贡献最为卓越的研究领域。我清楚地记得，1994年春季我在关西大学访问期间，曾有幸向大庭修先生请益。承他赠给我几种有关中日交往的原始资料，主要是明、清时期中国商船到长崎的详细记载，其中不但包涵着大量的贸易史料，也偶有关于中国士人和书籍附船而来的事迹。关西大学这些出版物当时给我留下了很深刻的印象，使我深切地认识到：日本所保存的关于中日文化交涉的原始资料极为丰富，尚有待于专家去作深入而有系统的探究。

我早年写《汉代贸易与扩张》（英文，1967）时曾接触过早期日本（倭国）与中国的贸易来往。但早期的文字记载与考古资料都极为简略，所知有限。汉、魏以后的中日交涉史我完全没有研究过，因此不具备发言的资格。下面我只想讨论一个高度概括性但却十分重要的问题，并陈述我的初步看法，请大家指教。

我的基本问题是：在“东亚文化”（或“文明”）这一整体概念之下，中国和日本之间的关系究竟应该如何理解？这个问题也可以说是汤因比最先正式提出的。在论及东亚文明时，他划分了两个历史阶段，分别称之为“中国古代文明”（他的专门名词是“Sinic Civilization”）和“远东文明”（Far Eastern Civilization）。“中国古代文明”上起商、周，下迄汉代灭亡；“远东文明”则继起于6世纪，即中国隋、唐时期。但值得注意的是他把“远东文明”（相当于“东亚文化”）分作两支，一为“本干”（main body）在中国，一为“分支”（branch），则在

日本。他虽然认为日本没有创造出一个“独立的文明”(independent civilization)，但“远东文明”既有两支，则他已肯定日本的“远东分支”具有相当的独立性，不能包括在中国的“远东主干”之内。他的看法在杭廷顿手中又获得进一步的修正。杭廷顿放弃了“远东文明”的整体概念，而把日本看作与中国截然有别的另一种文明(a distinct civilization)，不过他仍然承认，日本文明是从中国古代文明（Sinic）中发展出来的。

汤因比和杭廷顿都没有深入研究过中日文化交流史，他们的观察自然只能从大体上着眼；然而旁观者清，视野反而比局中人更为广阔。让我试从一般的历史事实上作进一步的澄清。

首先我要指出，日本无论作为一个文明、社会或国家，自始即独立于中国之外。这可以从日本拒绝参加中国的朝贡系统得到最确切的说明。朝贡系统的性质相当复杂，其中不但包括政治和经济的层面，而且也涵有很深的文化功能，因为它是所谓“用夏变夷”的一种全面设计。日本正式与中国有使节往还大约始于隋、唐时期。《隋书·东夷倭国传》记607年日本推古天皇致炀帝“国书”，开头便说：“日出处天子致书日没处天子无恙”，这应该是可信的记载。第二年隋遣使节伴日使回国，日本古史也载推古天皇答炀帝书，起句说：“东天皇敬白西皇帝。”两书恰可互证。可见日本天皇对中国皇帝完全持分庭抗礼的态度。而且《隋书》又记：“新罗、百济皆以倭为大国，多珍物，并敬仰之，恒通使往

来。”新罗、百济显然把日本看作与中国地位相等的文明“大国”，这恰好可以解释日本天皇为什么在“国书”中坚持平等的称呼。日本坚决不肯进入朝贡系统还可以从下面这一事实得到证实。贞观五年（631）唐朝派高仁表到日本答“遣唐使”之礼，高到日本后与舒明天皇“争礼不平，不肯宣天子命而还”。此事见《新唐书·东夷日本传》，必是实录。所谓“争礼不平”必是唐太宗想将朝贡身份加于日本，为天皇所拒。我遍检隋至清的正史，可以断定中日两国在明治以前从来未曾建立过国与国之间的正式关系。双方的往来主要限于文化与经济方面的交流。

其次，我要谈一谈中国文化对日本影响的问题。中国文明起步在前，日本深受影响，这是无可怀疑的。日本接触中国文化，包括文字、儒家经典、佛法等，最先似乎是间接的，即通过朝鲜半岛，特别是百济。但早期的记载疏略，详情已不可知。无论如何，隋、唐以后日本开始了一系列全面吸收中国文明的活动，这是不可否认的事实。日本史上著名的“大化革新”（645）便是模仿唐代典章制度的运动，其最明显的证据是一部分唐律保存在日本的《养老（717—724）令》中。在政治法律之外，唐代礼制、音乐、历法、文学各方面的书籍也都先后输入日本。日本遣唐使都有僧人和留学生随行；留学生在四门学中“从诸儒受经”，僧人则到各地名山求佛法。其中，尤以入唐求法为最强烈的精神动力，所以日僧来华形成了一个持续的传统。《宋史·外

国日本传》说日本“连贡方物，而来者皆僧也”，可为明证。

总之，经隋、唐至德川时代，日本先后几乎引进了中国文化的每一方面，影响之大而且久，自不必说。然而我们却决不能误认日本文化的整体是从中国移植过去的。事实上，日本在大量引进中国文化的个别成分之后，却根据社会的内在需要另作组织与安排，其结果则是自成一格的日本文明——a distinct civilization。日本的语言文字便提供了一个最具象征性的实例。向来有所谓中、日“同文”说，这完全是一个误会。日本借用了大量的汉字，然而却纳进了自己的文法和语法结构之内，因而构成了一个独特的语文系统，与汉—藏语系根本不能混为一谈。从语文推到思想、宗教、艺术、社会组织等其他方面，也无不如此。最近我读了已故 Marius B. Jansen 先生的 *China in the Tokugawa World*，更加深了我的印象。德川时代是中国文化对日本发生影响的最高峰，但日本人自觉为一民族—国家的实体（national entity）也是在德川时代充分展开的。18 世纪日本儒家学者十分崇敬中国的“圣人之道”，但同时也开始将“圣人之道”与“中国”分开。荻生徂徕便认为后世中国屡为夷狄所征服（包括满族），已失去“圣人之道”，因此他认为明朝也不配称“大明”，这个“大”字更宜加之于“日本”之上。另外也有儒者以为“中国”的“中”字应该转让给日本了。徂徕的弟子中甚至有人说，君臣一纲在中国早已沦亡，反而在日本的封建体制中得到了保存；

德川制度正是“三代之治”的体现。总之，在德川儒者的眼中，“圣人之道”已从中国转移到日本。这就是说，日本居于东亚文化的领先地位。

但日本的“国学”运动也在此时兴起，特别强调日本文化的主体性。国学者反对儒家所推崇的“圣人之道”，并且进一步拒斥中国文化。在他们看来，“圣人之道”不过是一种欺人之谈。从中国不断为异族征服而乱多于治的情况说，中国的“道”是不值崇奉的。读中国书也未尝不可，但首先必须立足在日本的价值之上，这样才能认识中国的“道”误在何处。总之，国学者与德川儒者处于相反的位置，要用本土文化压倒外来的中国文化。他们坚信日本精神和学问的优越性，中国文化中有价值的成分则早已被吸收进来了。

德川儒学家和国学家表面上持论虽相反，但深一层看，却殊途同归，即同在肯定日本为东亚文明的主体；这和当时关于 national entity（民族—国家实体）的自觉是互为表里的。儒学派的“圣人之道”是一种脱离了历史的想象，与真实的中国已无任何关联，他们不过把这四个字悬为日本文明的理想境界而已。国学派则否定中国文明对日本的影响，更直接地表达了一种新起的民族自觉的情绪。

英国的 George Samson 曾对日本文明提出一个观察：日本，虽然在表面上大量向外面“借用”（borrowing）许多东西，但却从来没有放弃他们的“内在文化堡垒”（inner cultural citadel）。这一观察如果不作极端化的

理解，一直到今天还是适用的。在18世纪以前，日本“借用”了无数中国文化的个别成分，但主要是提供了各种层次的建构材料，最后所造成的则是别具一格的日本文化。所谓“内在文化堡垒”便是在这一长期“借用”与建造的历史过程中逐步形成的，至德川时代而达到充分自觉的阶段。我们可以肯定地说，“借用”本身正是日本文化精神的一种独特表现，1876年森有礼和李鸿章的对话便清楚地表达了这个意思。

最后我愿意就明治维新以后中日之间的文化交涉稍说几句话以结束这篇讲词。

前面已说过，从隋、唐至明、清的一千年间，日本通过海上贸易和宗教、文化的接触，逐步深入地认识中国。所以到了德川后期（19世纪），日本官方和民间已掌握了相当完整的关于中国的知识；他们和中国的公私交涉大体都保存在文字记录之中。相反的，清中叶以前，中国人对日本则缺乏系统的知识，而且无论朝野也都没有表现出求知的兴趣。这大概是由于日本既不在朝贡体系之内，朝廷和士大夫都不免忽视它的存在。在中国正史中，宋代对日本所知较详，是因为日本僧人奝然984年入宋求法，带来了日本的《职员令》和《王年代纪》等文献，又曾以笔谈方式介绍了日本的风土、物产、文化状况等等。而《明史·日本传》所记则主要只在“倭寇”一事，对于日本的认识似未提供新的资讯。最明显的，《明史》所谓“五畿、七道、三岛……五百八十七郡”都抄自《宋史》，其郡数即《宋史》分列诸郡

的总和。《明史》定稿已在1735年，可见迟至18世纪中国史家对日本的历史与文化还知道得很少。唐、宋以来，中国商人，特别是浙江、福建的海商，往来日本贸易的很多，日僧也往往随行。他们对日本自然很熟悉，但因为是民间交涉，又未留下文字记录，他们的知识很少有机会流传到士大夫的阶层。宋以下的文集、笔记中涉及日本的极为罕见。几年前我偶然在罗大经（1226年进士）《鹤林玉露》的一条笔记（《日本国僧》）中发现他和日僧安觉交往，记下了不少汉字的读音，和今天的读音完全相合。我很感到惊异，以后便留意这类资料。较早的还有欧阳修的《日本刀歌》，说宝刀是“越贾”从日本买来的。《歌》中只有“传闻其国居大岛，土壤沃饶风俗好”两句，表示他已知道日本是一个文明国家，其余则是一些不可信的上古传说。宋以后的文集、笔记浩如烟海，尚待专家去搜寻，不过就我浏览的部分而言，我并没有新的收获。

我为什么要作上面这个鲜明的对照呢？这是为了说明：18世纪以前的“天朝”心态使中国完全看不见东亚的另一支文明已悄悄发展到成熟的阶段，很快便要领先了。从这个角度上看，1793年乾隆答英王George III书是最富于象征意义的，因为它是中国“天朝”心态最后一次的公开表现，五十年后（1842）中、英签订《江宁条约》，施行了两千年的朝贡体系便死亡了。东亚从此进入了一个全新的世界，文明的动力也从中国转入日本。

面临着西方的挑战，日本立即把它的“借用”精神从中国移向西方。德川幕府早在1855年便开始自造西式轮船，1856年日本更直接求助于法国，建造了第一所现代船厂。1867年王文韶（1830—1908）在汉口任道台，二月二十七日法国领事来拜访他，恰好谈到这件事。法国领事说：“东洋日本国近年与法国和好甚挚，学造轮船，学制兵器，学习战阵，无一不取法于法国，数年之后，必为大国，为其力求自强也。”王文韶在日记结尾时感慨地说：“惟东洋与中华最近，其力求自强如此，于我不无可虑耳，识之以告有志之士。”他不但承认日本是一个现代文明国家，而且已预感日本很快会超过中国，构成威胁。中国士大夫对日本的态度的彻底改变，王文韶无疑是较早的一人，尚在明治天皇即位的前一年。

明治维新以后，日本展开了一个全面“借用”西方现代文明的历史阶段，从政治体制、教育系统，到服饰都在有计划地学习西方。西化派如福泽谕吉“脱亚入欧”的口号曾震动一时，但在实际演变过程中，日本却并未丧失它的“内在文化堡垒”。像过去对于中国文化一样，日本再一次运用外来的材料建构了一个新的东亚文明。前引汤因比和杭廷顿的论断不是没有根据的。

在清朝的最后五十年，日本已明显地掌握了东亚文化的主流。中国士大夫也开始对日本另眼相看。陈其元《庸闲斋笔记》（1875年刊）便收了很多条关于日本历史和儒教的文字，显示出他已广泛阅读日本的汉文著作，

密切注视其政治与文化动态。黄遵宪1877年随何如璋使日，在东京住了四五年，公余之暇，深入观察日本人的日常生活。他的《日本杂事诗》二卷，1879年由北京总理衙门刊行，流行极广。1880年他又开始编著《日本国志》，第一次为中国人提供了日本史的基本知识，这本书影响久远，半个世纪后王芸生编写《六十年来中国与日本》(1931)，其中《古代中日关系之追溯》一章便完全取材于《日本国志》。

英国发动鸦片战争（1839）在美国人裴瑞（Perry）侵犯日本（1853）之前，因此中国人受西方"船坚炮利"之害比日本人早几年。林则徐在广州时全力搜集有关西方各国的资料，希望找到对付英国的方法。魏源便根据这些资料编成《海国图志》(1844)，后来又一再增补，第三版的百卷本完成于1852年。在此书的《叙》中，他提出了两个著名的纲领，一是"以夷攻夷"，一是"师夷长技以制夷"。这大概也是林则徐的最早构想。《海国图志》初版在1850年代初便传到了日本，由于裴瑞的入侵，这本书引起了朝野的注意，其中有关美国的部分很快就有了日本版。可见德川末期日本积极向西方学习轮船、兵器和战阵等"长技"，最初仍是受了中国观念的影响。但是由于在现代转化的过程中，两国的反差越来越大，中国朝野士大夫最后不得不承认日本已找到了应付西方侵略的成功模式。"师法日本"的意识在他们的心中逐渐滋长，至甲午（1894）战争以后则全面显露出来了。下面让我选三个例子来说明

这一论点。

第一，全面以日为师的意识集中表现在戊戌（1898）变法这件大事上面，由康有为正式呼唤了出来。在他之前，改革派士大夫在言论中表示这种想法的已随处可见。为了说服朝廷变法，康有为曾编写了《日本变政考》和《俄皇大彼得传》等书，进呈御览。他在奏文中一再要光绪“以俄国大彼得之心为心法，以日本明治之政为政法”。他的重点自然是在后者，所以又说日本国“教俗略同，成效已彰”，中国变法“莫如取鉴于日本维新”。光绪完全为他所说服。1898 年秋天伊藤博文访北京，光绪特予召见，在谈话中光绪不但对伊藤在明治维新中的贡献颂扬备至，而且郑重托他向亲王大臣等详说维新的进程和方法，并提出积极的建议。

第二，张之洞在《劝学篇》（1898）中说：“西学甚繁，凡西学不切要者，东人已删节而酌改之。”张氏以提倡“中学为体，西学为用”著称，但这句话明确显示：他心中的“西学”其实是经过日本人“删节而酌改”的“西学”。因此 1906 年在他主持下所颁布的新式学校章程，基本上是参照了日本所施行的欧洲体制。这里我还要特别指出一个非常重要的历史事实：在“五四”新文化运动以前，中国知识人所吸收的“西学”主要都是从日本转手得来的，无论是哲学、政治思想、文学或社会学、心理学等，都是如此。特别是戊戌政变以后，中国各派的异议分子和留学生大批地涌至东京，接触到在日本流行的种种西方思潮，包括无政府主义和社

会主义在内；他们后来在中国的影响之大是难以估计的。这是近代中日文化交涉史上极重要的一章，但到今天为止，我们仅知其大概，深入的专题研究尚待展开。

第三，在企业经营和管理方面，日本也在中国发生了示范作用。最著名的例子是张謇（1853—1926），在甲午战败后弃儒就贾，决心走工业救国的道路。他最初在南通和上海创办纱厂，经过种种艰苦而获得成功，后来又发展到其他行业，成为清末民初一位最有成就的大企业家，影响及于全国。但他对日本工业管理的方式十分佩服。他为职工建造宿舍，使他们对纱厂发生归属感，便采用了日本模式。1903 年访日，他在日记中对日本的政治体制与工业经营方法称赞备至。

以上从政治、学术思想、企业三个主要领域各举一例，我想已足够说明：由于“借用”西方的成功，明治维新以后的日本已取得东亚文明的主导地位，这使过去以“天朝”自居的中国转而处于求教的位置。

总结地说，以明治维新为分水线，中日文化交涉史可以清楚地划为两个时期：在此之前，日本长期“借用”中国文化资源，建构了自己的独特文明。而中国则对日本缺乏深刻的认识，因为日本不在朝贡系统之内。明治以后情况恰好颠倒了。中国从“天朝”的幻觉中逐渐清醒了过来，开始看清日本文明在应付西方侵略的成功。但这时日本的文化“借用”精神却已从中国转向西方，不少政治和文化精英（elites）对于中国也不免滋生了一种“后来居上”的优越感。在“富国强兵”的要求

下，日本把西方现代武力扩张的精神也成功地“借用”了过来，中国则成为扩张的对象。中日之间因此在相当长的时期中无法展开正常的文化交流。中国在清末民初虽有参照日本模式进行现代转化的尝试，最后也完全落了空。

文化交流与汤因比所强调的文明对话互为表里，这正是文化交涉学的研究对象。文明对话并不等于少数代言人之间的对话，因为这样的代言人，严格地说，是不存在的；相反地，它是指文明与文明之间，通过种种渠道，进行双向沟通，其领域可以从贸易一直延伸到宗教。汤因比认为这是增进互相了解，消融冲突的最有效的方式。他是最早摆脱西方中心论者之一人，所以20世纪五六十年代在日本全力推动东西文明的对话。今天西方中心论已全面退潮，全球化（globalization）的大趋向建立在多元文明并存的基础之上，已取得世界的共识。文明对话也必须随着多元化，不再限于其他文明与西方之间。不同的非西方文明之间的对话同样是重要的。过去一个多世纪中，无论是日本还是中国，都把对话的重点放在西方，而中、日之间的文明对话反而受到了冷淡。关西大学“东亚文化交涉学研究中心”恰好在这一关键时刻应运而起，填补了一片重要的学术空白。这即是孟子所谓“天降大任”，让我借此机会预祝它的成功。

2007年10月日本关西大学成立“东亚文化交涉学研究中心”，这是我在成立仪式大会上的讲词。

后　记

本书集结了十二篇论文，定名为“中国文化史通释”。首先让我解释书名的涵义，这可以分两层来说：第一，这十二篇论文全是关于中国文化史的探讨和论断，而且每一篇都集中在一个特殊的面相上面。如目录所示，思想、政治、商业、宗教、民间文化、文学、医学、科学、艺术、科举、侠等尽在其中，虽然遗漏尚多，但所涉及的范围已相当广阔了。所以用“中国文化史”为书名的主要部分应该说是名副其实的。第二，为什么加上“通释”两个字呢？这是因为每一篇论文都是从宏观角度对中国文化史的某一特殊面相，提出一种长程的贯通解释。所谓“长程”，长者或超过两千年，短者也跨越四五个世纪。只有如此，我们才能同时看到中国文化的常中之变和变中之常。

但文化虽有种种面相，它本身毕竟是一整体，诸面相之间必然是密切相关的。因此，本书十二篇论文之间互相关涉的地方很多，并不是彼此孤立绝缘的。这是“通释”的另一命意之所在，即除了历史时间上的“贯

通”之外，还有文化空间上的“旁通”。

但本书各篇并非出于一种自觉的整体设计，何以集结在一起竟能互相关涉，略有庄子所谓“道通为一”的意味？要解答这一疑问，我必须稍稍交代一下本书的缘起。第一，除了第四篇（《中国宗教的入世转向》）、第五篇（《明清小说与民间文化》）和第十一篇（《侠与中国文化》）之外，其余九篇论文都是最近五六年撰写的，即在2004年《朱熹的历史世界》和《宋明理学与政治文化》两部专题研究完成以后。对于中国文化史各部门的发展，几十年来我的见解一直在变动之中。这并不是因为我没有定见，而是因为史学是经验性的学问，我不能不随着新事实和新证据的出现而不断地修改旧说，无论是关于“大判断”或“小结裹”。但2004年以来，我计划中的新专题研究，由于受到其他事情的干扰，一直停留在广泛阅读的阶段，尚未取得确定的新成绩，因此我对于中国文化史的认识也没有重大的改变。这九篇论文既成于同一时期（2004—2009），各篇之间不期而然便发生了互相呼应或殊途同归的情况。

其次，2004年以来，我应邀参加了多次国际学术研讨会，往往被指定作主题演讲，本书第一、第二、第三及第十二篇都是在这种情形下写成的。我本来是尽量避免参加会议的人，但此时邀请者多为相知已久的友生，而会议主题又往往在我熟习的范围之内，使我找不到辞谢的理由。这些会议为我提供了理想的场合，使我可以将以往各种专题研究，化繁为简，用概括的方式呈

现出来。其结果则是每一篇讲词都为中国文化史的一个特殊面相描绘了一个大轮廓，至于我的描绘究竟有无可取之处，那当然是另一问题。

最后，本书论科学、艺术、中日文化交涉史诸篇虽在我的专业之外，但我的重点则仍在如何彰显中国文化史的一般特色。科学和艺术究竟以何种特殊形态出现在中国文化系统之中？中国文化和日本文化之间存在着怎样的关系？这些重要问题也是一部中国文化史中所不能避而不谈的。我因为受命为友人的专著写序和主题讲演的缘故而闯入这些比较陌生的领域，竟在无意之间使本书内涵更趋完备。

由于以上三层原因，本书各篇之间隐然若有一种内在的联系便不足诧异了。

我曾说过，我是带着寻找文化特色的问题进入中国史研究的领域的（见北京三联书店刊行的《余英时作品系列·总序》）。本书所收诸篇也依然如此。但是为了避免可能的误解，我必须郑重声明：我虽断定中国文化自成一独特系统，但并不认为它是不可改变或不受外来文化影响的。我强调中国文化的特色更不等于否认普世价值的存在。相反地，我深信世界一切文化都是大同小异的，不过小异的部分不能轻易放过，因为它正是每一文化展现其特色的所在。一切文化是大同的，这是普世价值的终极根据；每一文化都有小异，因此文化多元是必然的归趋。这两个极端重要的事实是我们今天所必须面对的，世界是走向和平还是走向冲突，恐怕在很大的程度上将

取决于人们在普世价值与多元文化之间作出怎样的安排与调适。

本书从无到有的原动力是董桥和林道群两位老朋友。在他们合力敦促之下，我才开始构思怎样编选一部论集以答雅意；结果便产生了这部《中国文化史通释》。我必须向他们两位致以最诚挚的谢意。

慨然接受了我的恳求，董桥兄的序文和金耀基兄的题签不但使本书熠然生辉，而且让我深切感受到数十年友情的温暖。

2009 年 12 月 22 日　余英时记